

**EMILE BREHIER**

**FILOSOFIA LUI PLOTIN**

Traducere de  
DAN UNGUREANU

Editura AMARCORD  
Timișoara, 2000

---

# Seria FILOZOFIE

Coperta: **Cătălin Popa**

Consilier editorial: **Ion Nicolae Anghel**

# INTRODUCERE

Paginile care urmează reproduc aproape fără schimbări lecțiile unui curs ținut la Sorbona în iarna 1921-1922, sub forma publicată în *Revue des Cours et des Conférences*. Nu se va regăsi aici o expunere completă a întregii filosofii a lui Plotin; probleme importante au fost omise; e vorba de cele care privesc lumea sensibilă, natura, materia, răul fără raportare la materie. Ne-am limitat adică studiul la ceea ce Plotin numește cu un nume generic „inteligibilul”; ne oprim acolo unde, după expresia lui, „se opresc cele divine” adică sufletul, sub care nu mai există decât dezordinea și urâtenia materiei.

Acestui studiu al celor divine - Unul, Inteligența și Sufletul i-am lăsat totuși numele de *Filosofia lui Plotin*; credem că aici e nucleul gândirii sale. Aceste lucruri divine sunt meleagurile natale spre care trebuie să se întoarcă acel Ulise care e sufletul rătăcitor în lumea sensibilă; și ca Ulise, trebuie să scape de farmecece lucrurilor sensibile, farmecece Circei.

Plotin a simțit foarte viu aceste meleaguri natale ale sufletului, a avut sentimentul lor viu, profund și mereu prezent, atât de viu încât opera lui rămâne incomparabilă printre atâtea aventuri intelectuale care riscau aceeași căutare.

Această introducere are scopul de a preciza starea sufletească cerută de pasiunea sa pentru altă lume.

În secolul I al erei noastre începuseră să se opună școlilor stoice (care cu Musonius și Epictet, dădeau în primul rând o

---

pregătire pentru viața practică) unele grupuri de cu totul alt gen care, izolându-se de condițiile normale ale vieții sociale și politice, se consacrau în întregime contemplării celor divine. Toată opera lui Filon din Alexandria e o mărturie a noilor tendințe; știm prin ea că toți contemplativii formau societăți; comunități organizate precum cea a Terapeuților, pe care o descrie în tratatul său *Viața contemplativă*, duceau o viață cu totul regulată, ale cărei detalii erau toate subordonate schimbului de păreri despre cele divine. Trebuie să fi existat, în primele trei secole ale erei creștine, mai ales în Egipt, numeroase comunități de acest fel, care, fără să practice viața conventuală (comunitară, mănăstirească) a terapeuților, își uneau totuși eforturile și se antrenau în meditație; avem o dovadă a existenței lor în scrierile hermeneutice, care ne fac să asistăm la discuțiile interne ale acestor școli, ale căror divergențe doctrinare dovedesc viața intensă fără a știrbi unitatea inspirației.

Ar trebui separate, într-un mod destul de strict, grupurile de teologi contemplativi de cele propriu-zis religioase, care, în aceeași epocă, se consacră practicii riturilor și ritualurilor. Terapeuții lui Filon (și chiar Filon însuși) nu cunosc nimic din toate cele de mai sus; și în aproape niciuna din scrierile hermeneutice nu există vreo aluzie, fie și depărtată, la această practică materială; după discuție și predare, hermeticul nu-și exprimă sentimentul religios decât prin imnuri pioase.

Astfel se naștea, mai ales în Egipt, un nou tip de om contemplativ, la fel de diferit de filosoful de tradiție elenă ca și

de cel care practica religia. O operă precum cea a lui Plotin e de neînțeles dacă vrem să o legăm de tradiția greacă, ca și dacă vedem în ea un aspect al religiilor de mistere. Acest fel de antrenament colectiv la contemplare la care a participat Plotin explică însă foarte bine anumite trăsături importante ale filosofiei sale. Atitudinea contemplativă, dacă e urmărită până la capăt și fără delăsare, duce la acea viziune a lucrurilor al cărei model cel mai desăvârșit e dat în Antichitate de Plotin. Fiindcă, pentru a o adopta fără rezerve, trebuie înlăturat prin gândire tot ceea ce, din natura lucrurilor, presupune o relație practică, de orice fel ar fi, între noi și altul; trebuie să devenim subiecții unei „imaculate cunoștințe”.

Caracterele realității inteligibile se nasc, la Plotin, din această atitudine. Ne frapează în primul rând toate negațiile pe care ea le cuprinde: la el, niciun Dumnezeu iubitor de oameni ca la stoici, care le iese oamenilor înaintea ca să-l ajute, nicio voință providențială care execută, după o vrunere, lucrarea lumii; nimic din acea încredere care se vede din rugăciuni și din abandonarea oamenilor în voia zeilor; toate acestea presupun relații practice care, dacă existau în lumea divină, ar sili lumea să ia față de ea o altă atitudine decât contemplarea.

Dar negațiile de față nu sunt decât consecințe. În epoca lui Plotin, curentul de idei contemplativ e legat în mod tradițional de o predilecție pentru Platon. Filon și hermeticii au, pentru *Timaios*, același atașament, și formulele sale le sunt foarte familiare. Această afinitate și admirație profundă nu îl împiedică

---

totuși pe Plotin să-și părăsească magistrul, sau - ceea ce e unul și același lucru - să-l interpreteze în felul lui, de îndată ce Platon introduce în realitate vreun act sau vreo operație de un ordin diferit de contemplare; la Plotin nu se mai vede Demiurgul din *Timaios* care operează, după un model ideal, crearea lumii sensibile; nu mai există o astfel de construcție dialectică a ideilor, ale cărei principii se găsesc în *Philebos* și în *Sofist*, nici construcția geometrică a elementelor în *Timaios*, care, și una și alta, fac să intervină operații ideale care sunt piedici, opriri, întârzieri ale contemplării. O lume sensibilă, a cărei ordine n-are nici început nici sfârșit; o lume inteligibilă care nu e construită, nici măcar ideal, fiindcă totul e în totul, și nimic în această transparență nu stânjenește viziunea - toate teze ce nu sunt ale unui discipol al lui Platon, care, după tradiție, interzicea să intre în școala lui oricine nu era geometru.

La Aristotel, Plotin admiră mai cu seamă valoarea supremă pe care el o acordă contemplării printre puterile sufletului; îl găsea chiar timid din acest punct de vedere și a consacrat un tratat întreg (III, 8) demonstrării că puterile practice și creatoare ale sufletului, natura și arta care plăsmuiesc obiecte nu sunt fundamental diferite de contemplare, ci formează cele mai joase trepte ale ei.

Se vede aici cât de exclusivă devine contemplarea; ea nu doar pătrunde întreg sufletul, despre care s-ar putea zice, cu termenii lui Leibniz, că Plotin nu-l dă alt atribut decât percepția, ci suprimă și înlătură din realitatea veritabilă orice obiect definit. A

intra în inteligibil, a contempla, înseamnă să ieși din limitat, din măsurat, înseamnă să urci într-o regiune unde nu mai e nimic într-adevăr distinct. După o comparație sugerată de Plotin, sensibilul e față de inteligibil așa cum e chipul față de expresie și de fizionomie; în chipul sensibil există părți simetrice și dimensiuni calculabile; expresia nu e susceptibilă nici de diviziune, nici de măsură. Dar dacă orice obiect definit e un obstacol, e în logica sistemului să nu aibă în vedere, în contemplare, decât actul însuși al contemplării care își e propriul obiect. Și aceasta e și consecința pe care o trage Plotin de aici.

Tema plotiniană prin excelență, cea care va fi reluată de misticii contemplativi din toate epocile, e aceea a singurătății înțeleptului „între patru ochi” cu principiul suprem la care a parvenit, fiindcă a abandonat succesiv toate realitățile limitate și definite. Patria solitară unde înțeleptul nu mai are nici prieten, nici familie, nici compatrioți, e contra-partida acestei lumi marginale populate cu ființe binevoitoare și răuvoitoare, în care mitologiile și religiile trimit sufletul după moarte.

Stoicismul le propune adeptilor săi un fel de domnie a sfârșiturilor, o cetate a lui Zeus care nu mai e decât o transpunere ideală a cetății terestre; asta fiindcă înțeleptul stoic trăiește și vrea să trăiască în cetatea terestră; dar contemplativul începe prin a se retrage din ea; și singurătatea pustie și infinită a realității supreme, unde nimeni nu e ascultat, răspunde dorinței sale celei mai scumpe. Contemplativul nu poate fi decât un solitar, care nu așteaptă niciun ecou de simpatie din partea

---

realității minunate pe care o contemplă; și această realitate nu poate fi definită, fiindcă contemplatorul vrea să scape de orice relație anume care îl lega de un obiect.

Ne propunem deci să încercăm să identificăm în opera lui Plotin mai mult un fel de viață decât o doctrină filosofică. Plotin e considerat greșit ca arhitectul hypostasurilor; trinitatea Binelui, Inteligenței și Sufletului el o ia de la platonicienii epocii, care au luat-o și ei dintr-o exegeză facilă a lui *Timaios* și a cărții VI din *Republica*: e o tradiție de școală. Important e să vedem cum interpretează el trinitatea, păstrând doar caracterele ce corespund nevoii lui de contemplare; și vom vedea că această interpretare reușește uneori să șteargă contururile precise ale acestor hypostasuri, să le pună în relief unitatea și continuitatea mai curând decât separațiile.



Cum poate o contemplare indefinită, atât de formală și de vidă, să aibă o asemenea influență asupra sensibilității, încât să o ocupe în întregime? E oare ea atât de vidă pe cât pare la prima vedere? Fiindcă nu ajunge să spunem că Plotin are sentimentul lumii inteligibile: la el e mai mult senzualitate, contact, sclipiri de lumini, transparențe, gust, mireasmă; această lume păstrează în sine tot ceea ce e mai rafinat și mai subtil în senzațiile noastre.

Există aici un fel de reviriment: din tot ceea ce am spus mai sus rezultă un lucru: contemplarea inteligibilului depășește



gândirea, cel puțin gândirea normală care e discursivă; dar, pe de altă parte, iată că Plotin, prin expresiile lui, coboară inteligibilul la nivelul sensibilului; cel puțin, singurele cuvinte care se potrivesc pentru a exprima contemplarea inteligibilului sunt cele ce desemnează impresia sensibilă, și nu cele care privesc gândirea logică. Trebuie să se explice această afinitate între „inteligibil” și sensibil, care le fac să comunice dincolo de „gândibil”. Dar explicația nu e posibilă decât dacă ne dăm seama de ce însemna pentru Plotin spectacolul lumii sensibile.

„Sunt pe pământ și-n cer mai multe lucruri decât cele gândite de filosofie” îi spune Hamlet lui Horațio; și exact acest lucru îl crede omul modern din secolul XVI încoace; sensibilul însuși conține o infinită bogăție care-l deschide spiritului probleme mereu noi fiindcă trebuie mereu, pentru a o capta, să se descopere mijloace intelectuale inedite; inteligența e ca un instrument de explorare, mereu perfectibil, a realității date simțurilor.

Lucrurile nu stau tot astfel pentru un grec din secolul III, convins de adevărul unei cosmologii devenite tradiționale de aproape opt veacuri: filosofia epuiza atunci, sau credea că epuizează, tot ceea ce era „pe pământ și-n cer”. Nimic mai puțin misterios decât această lume sferică, limitată de orbite animate de o mișcare circulară, și unde toate lucrurile sublunare sunt comandate de forțe elementare, caldul și recele, umedul și uscatul; curiozitatea era aproape de a se dezinteresa de o lume care mai avea doar atât de puține secrete de dezvăluit; poate

---

niciodată inteligența umană nu s-a crezut atât de aproape de atingerea adevăratului sistem al lucrurilor; ea nu mai putea fi stimulată decât ieșind din lume.

De altfel, acest sistem avea o fisură prin care spiritul descoperea o realitate infinit mai captivantă. Lumea sensibilă e plină de evenimente ce depășesc efectul forțelor elementare; mișcarea circulară a astrilor, influența simpatică a părților lumii unele asupra altora, acțiunea stranie și imprevizibilă a substanțelor pe care le observă medicul și alchimistul, viața latentă a mineralelor pe care le credem inerte, în sfârșit, și mai ales, fenomenul minunat, lumina, care pătrunde dintr-o dată în atmosferă, fără cea mai mică rezistență - iată ce ne arată prezența constantă în această lume a unor realități misterioase a căror acțiune nu e supusă nici unei condiții materiale. ·

În epoca lui Plotin și mai înainte, au existat două feluri de a se reprezenta lucrurile sensibile: una e cea a filosofilor, alta a experienței directe, a tehnicilor, rezonabile sau superstițioase, ale medicilor și metalurgilor ca și ale astrologilor și fabricanților de descântece și filtre magice. Pe de o parte, o fizică în care nu acționează decât forțe definite într-o lume limitată; pe de alta, o colecție nedefinită de fapte ce se îmbogățeste cu experiența crescândă a călătorilor și a naturaliștilor, și care duce la reguli tehnice mai mult decât la explicații filosofice. Dualitatea acestor două fizici e un fapt capital în istoria gândirii antice; ea se menține de altfel în tot Evul Mediu, care cunoaște și practică *Istoria naturală* a lui Pliniu cel Bătrân, opera tipică în care sunt

colecționate și clasate toate faptele interesante pe care le-a putut întâlni. Iar în secolul XIII, insistențele lui Roger Bacon în favoarea experienței și a „experților” nu sunt decât reluarea unei vechi tradiții.

Aceste două „fizici” nu s-au separat niciodată tranșant și istoria interpenetrării lor ar arunca o lumină vie asupra evoluției doctrinelor filosofice. Doctrina lui Plotin e prin excelență a celor care pretind că pot absorbi această imagine a unui univers viu și traversat de forțe prodigioase. În cugetul lui, cel puțin; fiindcă Plotin e contrariul unui curios și al unui colecționar de fapte rare; fără îndoială s-ar putea ajunge la o listă lungă, în ce-l privește, dacă am enumera toate minunile, telepatie, descântece, statui magice, de care vorbește cel puțin prin aluzii pentru a regăsi semnul acelor puteri necunoscute care vin „de dincolo”. Dar el vrea mai ales să regăsească acțiunea acelorași puteri în faptele cele mai banale; excepționalul aparent devine regula și chiar fondul lucrurilor; magia simpatcă nu e o raritate decât în aparență; dar e mai adevărat să spunem că natura e ea însăși o magie. De ce să ne mirăm atât de acțiunea la distanță, fiindcă unul din faptele cele mai răspândite care există, percepția vizuală, presupune o asemenea acțiune? Pentru că după Plotin, afinitatea simpatcă între ochiul omenesc și lumină e singurul motiv al acestei percepții, în care o pretinsă transmitere a mișcării de la sursă până la ochi nu joacă niciun rol. Ajunge, pentru ca o asemenea afinitate să aibă loc, ca ochiul și sursa să facă parte din aceeași lume, adică o lume animată de un singur

---

suflet: dacă, prin absurd, am presupune un obiect vizibil străin și exterior lumii, niciun ochi nu l-ar putea vedea. De ce să ne mirăm deci că astrologul poate prezice soarta unui om prin poziția astrilor la naștere? Fiindcă, fără a admite nicio acțiune voluntară și intenționată a astrilor, e natural ca toate părțile unei lumi animate de un același suflet să-și răspundă și să-și corespundă, așa cum o fac, datorită unității de intenție, pozițiile membrilor unui dansator în figura pe care o execută.

Miraculosul pentru Plotin, e deci, în toate și pretutindeni în lucrurile sensibile: doar obișnuința ne împiedică să-l vedem, așa cum spectacolul perpetuu al cerului înstelat ne face să nu-l mai simțim frumusețea. Toată fizica lui Plotin consistă în a lupta contra obișnuinței, în a trezi simțul ațipit al miraculosului. Ea descoperă peste tot afinități interne, datorate acțiunii sufletului, ascunse sub aparențe.

Dar lumea inteligibilă e tocmai această fațetă interioară a lucrurilor, a cărei cunoaștere pare a fi un fel de aprofundare a senzației mai degrabă decât o abstracțiune. Frumusețea unei fețe nu consistă în simpla simetrie a părților; fiindcă fețele simetrice pot fi prea reci pentru a fi frumoase; ea e în expresia chipului, în căldura pe care Plotin o numește inteligibilă. Deci, dacă acest „inteligibil” nu e în senzația brută, el nu e nici în gândirea care raționează, care compune, care sesizează raporturi; ea e deja deasupra și dedesubtul oricărei forme susceptibile de construcție și de analiză.

Realitatea inteligibilă întreagă e față de totalitatea lumii sensibile așa cum e expresia față de chip. Această realitate e ca fizionomia universului, expresia chipului pe care-l arată simțurilor noastre. A gândi pentru Plotin e să intuiești unitatea unei teme, ale cărei senzații nu ne fac să cunoaștem decât elementele dispersate, intenția dansatorului în multiplicitatea mișcărilor unei figuri, unitatea vie a cursei circulare a unui astru prin infinitatea de poziții pe care le ocupă succesiv; înseamnă să te îndrepti spre o realitate care, departe de a pierde ceva din bogăția senzațiilor, le depășește și le descoperă profunzimea.

Astfel se lămurește caracterul senzual, mișcător, al realității la Plotin. Contemplarea inteligibilului e pe același nivel ca și contemplarea sensibilului; ea o continuă direct fără a trece nicidecum prin intermediul ideilor logic înlănțuite; fiindcă nu prin raționament sau prin inducție te poți ridica de la primul la al doilea, ci doar printr-o contemplare mai reculeasă și mai intensă.

Dar dacă realitatea, în viziunea pe care o are Plotin despre lucruri, se arată astfel încât să permită această aprofundare și această trecere directă la inteligibil, e fiindcă ea e deja obiectul unei contemplări; o lume atât de minunată, cu corespondențe atât de misterioase, nu e lumea obiectelor zilnice folosite de om, și de care depinde; e lumea contemplativului singuratic și detașat ce a scăpat de magie și de dependența de lucruri. Termenul care unește sensibilul și inteligibilul și care le opune

---

pe unul și pe celălalt gândirii discursive e tot contemplarea, ca totdeauna.

Această considerație e punctul de plecare al problemelor istorice pe care mi le-am pus despre Plotin. Vechea idee a unui elenism care s-a dezvoltat într-un vas închis e de mult perimată; dar nu avem dreptul de a continua să studiem autorii antici ca și cum n-ar fi. După Alexandru cel Mare, grecii au „elenizat”. Orientul, desigur; dar, la rându-l, Egiptul, „această țară unde se nasc zeii<sup>1</sup> și-a pus pecetea neștersă nu doar asupra obiceiurilor, ci și a ideilor grecilor, în pofida eforturilor noilor stăpâni ai Egiptului de a-l menține pe localnici într-o condiție inferioară. Însă noi am crezut cum se va vedea - că trebuia să ne întoarcem privirile mai departe decât Egiptul pentru a face inteligibilă gândirea lui Plotin; urcând înapoi până la India, ne-am gândit la Alexandria, care - scria cineva a văzut „mereu trecând sau poposind o turmă cosmopolită; micile bronzuri și teracote permit să se discearnă tipurile etnice foarte clare... greci, italieni, sirieni, libieni, cilicieni, etiopieni, arabi, bactrieni, sciți, indieni și perși”, iată lista - deschisă pe care o dă sfântul Ioan Gură de Aur în secolul IV<sup>2</sup>.

Am crezut deci că era legitim, ba poate chiar necesar, să emitem despre raporturile lui Plotin cu India o ipoteză pe care alții, mai competenți ca noi, vor dori poate s-o verifice.

---

1 *Asclepius*, 23 b, in *Hermetica*, ed. Scott, p. 338, 6.

2 Victor Chapot, *Le monde romain*, collection „ L' evolution de l'Humanite”, 1927,p.292.

## **AVERTISMENT PENTRU A TREIA EDIȚIE**

Ediția de față reproduce, fără schimbări notabile, textul primeia; dar ea adaugă un apendice privind teoria lumii sensibile și a materiei, precum și o scurtă notă bibliografică, indicând doar lucrările mai importante despre Plotin de după 1928.

---

# FILOSOFIA LUI PLOTIN



# CAPITOLUL I

## SECOLUL III AL EREI NOASTRE

Puține perioade sunt mai dramatice decât sfârșitul păgânismului: Imperiul roman, amenințat în exterior de barbari, la nord și de perși la răsărit, e sfâșiat în interior de crize interne de tot felul: o zguduire morală, socială, intelectuală, întoarce cu susu-n jos valorile pe care se întemeiasse și din care trăise lumea antică.

Epocă plină de pitoresc, în care istoricul gândirii se lasă cu ușurință sedus de împeștrișarea doctrinelor și de amestecurile cele mai bizare și cele mai neașteptate de idei venite din Răsărit și din Asia Mică o dată cu bătrâna filosofie greacă.

În această perioadă, secolul III în care a trăit Plotin (204-270) e cu siguranță unul din cele mai agitate, iar construirea filosofiei sale, care pretinde că menține - în toată amploarea ei - gândirea vremurilor vechi, coincide exact cu epoca în care, după studiul lui M. Ferrer<sup>3</sup>, s-a produs ruina civilizației antice. „Revolta lui Maximin (235) - spune el - marchează începutul unei interminabile serii de războaie civile, de războaie în afară, diverse catastrofe, epidemii și foamete care s-au succedat fără întrerupere jumătate de veac și care au pustiit și sărăcit Imperiul, distrugând elitele prin care fusese guvernat, pacificat și civilizat

---

<sup>3</sup> *La ruine de la Civilisation antique, Paris, 1921, p. 43.*

---

în timpul secolelor I și II, și, o dată cu elitele, artele păcii și cea mai bună parte a culturii grecești și a celei latine... Nivelul culturii, adaugă el (p. 79), scade peste tot; în filosofie, în drept, în literatură, fiindcă noii dominatori le disprețuiesc și. le ignoră. Decadența se întinde la toate meșteșugurile. În fine, religia, care fusese baza vieții politice, sociale, intelectuale, politeismul păgân se descompune. Cultele orientale apar pretutindeni... Cosmopolitismul imperiului, amestecul de neamuri, religii, obiceiuri și culturi, unificarea guvernului, noile doctrine religioase și filosofice loviseră de moarte, simultan, politeismul și spiritul tradițiilor locale... Civilizația greco-latină era aristocratică cu o intensitate pe care ne e greu s-o bănuim; forța ei stătea în elite foarte restrânse.”

De fapt, această epocă a fost martora ruinei definitive și iremediabile a filosofiilor dogmatice care, de cinci veacuri, fuseseră ghizii morali ai oamenilor cultivați: stoicismul și epicureismul.

La sfârșitul secolului II, scepticismul lui Sextus Empiricus reunește contra lor toate argumentele posibile; iar idealul sever al stoicilor nu mai supraviețuiește decât la cinici zdrențăroși, pentru care gândirea filosofică nu mai contează.

Este totuși vremea comentatorilor: se studiază Platon; Alexandru din Afrodisia, puțin înaintea lui Plotin, scrie comentarii detaliate la Aristotel. Filosofii au grija constantă de a se revendica de la o tradiție și de a nu-și prezenta gândurile decât ca exegeză a operelor magiștrilor dinainte. Plotin însuși nu

face excepție: „trebuie să credem că fericiții filosofi dinainte, scrie el într-un stil pios<sup>4</sup>, au descoperit adevărul; și trebuie doar să căutăm care sunt aceia care I-au găsit, și cum îl putem înțelege”. „Teoriile noastre mai spune el - nu au nimic nou și nu sunt de azi; ele au fost spuse, de mult, dar fără a fi dezvoltate, și noi nu suntem decât interpreții și exegeții acestor doctrine vechi, a căror vechime ne e dovedită de scrierile lui Platon.<sup>5</sup>

Declarații cam exagerate: de fapt, filosofia lui e puternic marcată de spiritul epocii; în decadența tuturor speculațiilor științifice și morale, sentimentul religios se dezvoltă cu o forță necunoscută până atunci în apus, și pune stăpânire pe imaginație și inteligențe. S-a produs, încă din epoca lui Plotin, o mișcare inversă și convergentă a filosofiei, ale cărei concepții despre univers sunt în întregime orientate spre rezolvarea problemei destinului uman, a religiei, care nu crede că poate rezolva problema mântuirii sufletului fără un sistem filosofic al universului.

Pe de o parte, secolul dinainte vede, cu Apuleius și Numenius, reînnoirea platonismului, fiindcă ei cred că găsesc la Platon o filosofie care dă satisfacție nevoilor religioase. Din platonism e extras tot ceea ce servește acestui scop; sunt puse în valoare elemente care nu aveau în el decât un loc restrâns, ca teoria daimonilor; ea ocupă primul loc la Apuleius, fiindcă aceste ființe intermediare permit uniunea sufletului cu Dumnezeu.

---

4 *Enneade, III, 7, 1, 13, ediția Guillaume Bude.*

5 *Enneade, V, 1,9.*

---

Pe de altă parte, religiile admit în ele, ca părți integrante, concepții filosofice. În creștinism continuă să se dezvolte, în secolul III, teoriile gnostice care leagă drama mântuirii și a răscumpărării cu o cosmogonie și o cosmologie complicate. Iar creștinii din Alexandria care combat aceste erezii, Clement, Origen, sunt totuși, în felul lor, filosofi, și își fundamentează gândirea teologică pe idei grecești. Este epoca în care sunt la modă religii universale, ca religia astrologică; trebuie să se înțeleagă bine că pretenția de universalism se bazează pe convingerea că tezele afirmate de această religie sunt filosofic și științific adevărate. Guvernul imperial însuși căuta această universalitate; și împăratul Aurelian care, după patru ani de la moartea lui Plotin, întemeiază la Roma cultul oficial al lui *Deus Sol*, vede cu siguranță în asta un mijloc de a consolida unitatea imperiului: „A pus în templul noului zeu două statui ale lui Helios, zeul greco-latin, și a lui Baal, tipul răsăritean al divinității solare”<sup>6</sup>. Astfel, fuziunea credințelor coincidea natural cu o tendință de a le întemeia pe o concepție anume a universului.



Cu toate astea, această mișcare convergentă a filosofiei și a religiei, la un gânditor de valoarea lui Plotin, nu duce nicidecum la confuzie.

---

<sup>6</sup> *Homo, Essai sur le regne de l'empereur Aurelien*, p. 190.

În anumite privințe, sistemul lui Plotin poate fi pus pe aceeași linie cu speculația teologică a lui Origene. Și unul și celălalt sunt caracterizați printr-o relativă sobrietate a imaginației și o tendință certă de a reacționa contra unor fantezii debordante, precum cea a neoplatonicienilor din secolul II sau a gnosticilor.

Secolul III e unul de mentalitate în general raționalistă și n-am ajuns încă la teurgie și la practicile magice la care aveau să ajungă ultimii neoplatonicieni.

Dar există un motiv mai profund pentru asta. Ajunge să citim tratatul scris de Plotin *Contra Gnosticilor* pentru a înțelege cât de intens a simțit el conflictul dintre concepțiile despre viață și univers făgăduite de noile religii ale mântuirii adeptilor lor, pe de o parte, și vechile concepții grecești de care era legat, pe de alta.

De o parte, o concepție istorică, dramatică, mitică a universului: acesta are o istorie veritabilă; ea comportă crize ce se caracterizează prin transformări profunde; creație, cădere, răscumpărare (fie că nașterea precedă căderea, fie că o urmează, ca la gnostici) sunt datorate unor inițiative imprevizibile, neașteptate; neavându-și motivul în chiar esența lucrurilor, ci în voințe bune sau rele, ele nu produc decât o stare trecătoare; nimic veșnic, nici în creație, nici în consecințele căderii.

Pe de altă parte, o concepție rațională a realității: filosofia greacă de la început la sfârșit (și până și în *De principiis* al lui Damascius, scris în secolul VI) caută înainte de toate să descopere o legătură rațională între formele realității, legătură

---

grație căreia ele se succed într-o manieră necesară și fără cel mai mic arbitrar. E atenuat pe cât posibil tot ceea ce poate apărea ca schimbător și variabil în univers; se consideră, în fapt (și aceasta e una din credințele pe care Plotin insistă), că timpul se divizează în perioade vaste din care fiecare reproduce fiecare evenimente în aceeași ordine; se introduce astfel stabilul în instabil; și ceea ce e trecător e propriu-zis ceea ce n-are dreptul să existe.

Un păgân cultivat nu s-a înșelat când a considerat demnă de atenția sa concepția creștină a universului; Celsus, care era un spirit cultivat, dar fără mare profunzime filosofică, a caracterizat bine, în Discursul adevărat, pe care l-a scris în 178 contra creștinilor, că acesta era punctul de divergență ireconciliabilă a celor două doctrine: „Dacă se schimbă cel mai mic din lucrurile de aici de pe pământ - spune el - totul va fi bulversat și va dispărea”; or, întruparea e un asemenea eveniment; sau iar, exclamă mai departe: „Deci Dumnezeu și-a adus aminte să judece oamenii după o veșnicie! Înainte deci nu-l păsa de ei!”<sup>7</sup>

De aceste două concepții ale universului depindeau două concepții radical diferite ale vieții spirituale. Dacă realitatea e un sistem rațional gata făcut și fără trecut, singurul ideal constă în a sesiza, dincolo de aparențele care-o ascund, această realitate așa cum e; viața spirituală e pur și simplu dezvoltarea inteligenței contemplative; ea nu comportă deloc acest fel de reînnoire

---

<sup>7</sup> Citat de Origene, *Contra Celsum*, IV, 3.

profundă a ființei, această renaștere pe care o vizau nu doar creștinii, ci toate religiile epocii.

Or e vizibil că există, la Plotin, o afinitate și o repulsie simultane pentru formele religioase noi: o afinitate din cauza sentimentului intens pe care îl avea despre viața spirituală, din cauza problemei esențiale pentru el, aceea de a readuce sufletul în starea lui originală; o repulsie din cauza concepției strict raționaliste a universului, concepție ce excludea orice transformare profundă. Cel care scrie: „Dacă lucrurile stau tot mai bine, atunci nu erau bine de la început! Sau, dacă erau bine, trebuie să rămână identice cu ele însele!” e evident la antipodul duhului creștin.

Din această poziție istorică destul de complexă rezultă tensiunea ce se resimte continuu în filosofia și până și în stilul lui Plotin. De aici rezultă și divergența de interpretări asupra raporturilor sale cu gândirea timpului său. Vacherot vede în el mai ales eclecticul care combină, mai mult sau mai puțin fericit, tradiții diverse. Istoricii dinaintea ai filosofiei, Brucker, Tenneman, consideră sistemul lui Plotin<sup>8</sup> ca rezultat al unei invazii de idei orientale străine spiritului grec. Dimpotrivă Richter<sup>9</sup> și, mai recent, H. K. Müller<sup>10</sup> îl consideră ca un fidel urmaș al raționalismului grec.

---

<sup>8</sup> *Enneada VI, 7, 2.*

<sup>9</sup> *Neuplatonische Studien, Halle, 1861-1867.*

<sup>10</sup> *Orientalisches bei Plotinos?, „Hermes”, 1914, p. 70.*

---

Această divergență e ușor de explicat. Plotin aparține filosofiei grecești cu tot dragul și cu toată voința. Dar problemele pe care și le pune sunt probleme pe care filosofia greacă nu și le-a pus vreodată: e vorba de probleme propriu-zis religioase. De aici un efort pentru a adapta filosofia greacă unor puncte de vedere care nu erau ale ei; de aici o transformare profundă a elenismului, un fel de constrângere a filosofiei grecești pentru a o face să spună ceea ce nu-l era în fire să spună.



## CAPITOLUL II

### ENNEADELE

E imposibil să interpretăm corect gândirea unui filosof, dacă nu ținem seama de forma literară a operelor sale; forma literară e mărturia intențiilor unui autor; ele sunt diferite, după cum scrie un curs, o expunere dogmatică, un eseu, o operă de circumstanță, ca o scrisoare sau o scriere polemică. Și trebuie ținut cont de acest lucru pentru a înțelege, în sensul deplin al lor, ideile pe care le exprimă.

De aceea voi cerceta mai întâi ce sunt Enneadele, în care Plotin și-a consemnat gândirea.

Ele sunt alcătuite din 54 de tratate, de lungimi foarte inegale, repartizate în șase grupe de nouă. Aceste grupe sunt ordonate sistematic: primul e despre om și morală, al doilea și al treilea despre lumea sensibilă și providență; al patrulea despre suflet, al cincilea despre Inteligență, al șaselea despre Unu sau Bine. Există în această ordine o intenție vizibil dogmatică: ea consistă în a pleca de la sine (I) și de la lumea sensibilă (II și III) pentru a urca, printr-o ascensiune gradată, la principiul imediat al lumii care e sufletul (IV), apoi la principiul acelui suflet care e inteligența (V) și după aceea la principiul universal al tuturor lucrurilor care e Unul sau Binele (VI).

---

Dar un asemenea progres sistematic e doar o aparență, scrierile din fiecare grup, în pofida titlurilor lor, tratează în general despre toate chestiunile, sau, cel puțin, presupun că toată doctrina e cunoscută. Enneadele lui Plotin oferă, în această privință, un contrast complet cu lucrările posterioare ale școlii neoplatonice, opere ale unor profesori cumiți de o lungă tradiție școlară, așa cum e Manualul de teologie al lui Proclus, în care toate materiile se succed într-o ordine desăvârșită.

Știm însă că gruparea sistematică a tratatelor i se datorează lui Porfir, secretarul credincios al lui Plotin, care, după moartea magistrului lui, le-a grupat și le-a dat titluri pentru a le edita<sup>11</sup>.

Trebuie deci, pentru a le înțelege, să facem abstracție de această grupare.

Grație Vieții lui Plotin scrisă de Porfir, putem cunoaște destul de precis ordinea cronologică a scrierilor și istoria lor; știm că Plotin nu s-a hotărât să le scrie decât foarte târziu, la 51 de ani, în 255, când preda de zece ani deja la Roma. La 59 de ani, în 263, în momentul în care Porfir a venit la el, scrisese 21 de tratate; a scris 23 din 263 în 268, în timpul șederii lui Porfir la Roma, și nouă din<sup>12</sup> 268 până la moartea sa, în 270.

---

11 Porfir, *Viața lui Plotin*, cap. IV și XXIV.

12 *Id.*, cap. III și IV.

Aceste scrieri, a căror listă cronologică ne-o dă Porfir<sup>13</sup>, aparțin deci unui profesor deja cunoscut, a cărui doctrină a atins o maturitate completă. În plus, ele sunt legate atât de strâns de lecțiile lui, încât nu pot fi înțelese fără a ne imagina ce erau acestea<sup>14</sup>.



Plotin nu era un profesor salariat. Lecțiile lui erau publice și gratuite<sup>15</sup>. Avea în jurul lui un cerc de prieteni bogați care îl întrețineau. Sfetnic ascultat al împăratului Galienus<sup>16</sup>, duhovnic al mai multor personaje din aristocrație, ducea viața atâtor înțelepți care, în lumea greco-romană, au jucat un rol moral atât de fecund<sup>17</sup>. I-a fost încredințată tutela a numeroși orfani<sup>18</sup>, și inspira încredere prin felul în care judeca oameni.

Auditorii<sup>19</sup> cărora li se adresa, și pentru care scrie, erau cel mai adesea oameni maturi, deja instruiți în filosofie, și care,

---

13 *Exactitatea listei e confirmată de trimiterea de la un tratat la altul. Vezi despre acest subiect, Gollwitzer, Die Reihenfolge der Schriften Plotins, „Blätter für das Gymnasialschulwesen”, tom. 36, 1900.*

14 V. Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum, Texte und Untersuchungen*, vol. 5, 1901 (cf. Bertrand Boisscommun, *L'Amour chez Plotin*, Melun, 1981; nota trad.).

15 *Viața lui Plotin*, cap. 1, 1,13, ed. Guillaume Bude.

16 *Viața.... cap. XII.*

17 V. *portretul lui Demonax lăsat de Lucian*, în scrierea cu același nume.

18 *Viața...*, cap. IX, 1. 5-9

19 *Viața...*, cap. XI.

---

înainte de a veni la cursurile lui, primiseră de la alții îndrumări filosofice sau religioase, diferite de ale lui. Astfel, el primea ca prieteni<sup>20</sup> creștini gnostici. Cei doi discipoli ai lui cei mai iubiți erau Amelius, care venea de la școala stoicului Lysimachos și Porfir, asiatic din Tir, care nu l-a cunoscut decât la 32 de ani, după ce publicase el însuși o importantă lucrare de filosofie religioasă, *Filosofia oracolelor*.

Așa că majoritatea cursurilor sale se petreceau în discuții.

„El permitea - spune Porfir - să i se pună întrebări; și se întâmpla adesea la școala lui să se producă dezordine și erau discuții plicticoase.”

Această manieră liberă uimea și scandaliza auditorii ocazionali, obișnuiți cu discursurile bine întocmite. O dată, Porfir l-a întrebat pe Plotin timp de trei zile pentru a afla de la el unirea trupului cu sufletul. Această manieră de a proceda i-a displicut unui anume Thaumasius, auditor străin de școală, care „spunea că vrea să transcrie argumentele generale dezvoltate în discuție și să-l audă vorbind pe Plotin însuși; și nu putea fi de acord ca Porfir să dea răspunsuri și să pună întrebări”. „Cu toate acestea, a răspuns Plotin, dacă Porfir n-ar indica prin întrebări dificultățile pe care le avem de rezolvat, n-am avea nimic de scris.

Gândirea lui Plotin nu se trezește și nu se iuțește decât în discuții. Așa că, în general, cursurile începeau cu o lectură. „Se citeau la conferințele lui comentariile lui Sever, Gronius,

---

*20 Enneade, II; 9, 10. 1, 3, ed. G. Bude.*

Numenius, Gaius și Atticus; se citeau și lucrări ale peripateticienilor, cele ale lui Aspasiu, Alexandru din Afrodisia, ale lui Adrast și ale altora care se întâlneau...<sup>21</sup>

Plotin era repede pătruns de ceea ce era citit; apoi expunea în puține cuvinte ideile pe care i le sugera o meditație profundă.”<sup>22</sup>

Astfel auditorul era intim implicat în gândirea magistrului. Filosofia lui Plotin este, ca aproape toate filosofii Antichității, mai întâi o filosofie vorbită. Munca făcută la școala lui e întâi de toate una colectivă. Când a intrat Porfir, a fost uimit să audă o teză care nu se potrivea cu interpretarea ortodoxă a lui Platon. Asta fiindcă Plotin predă că obiectele cunoscute de inteligență nu-l erau exterioare, ci în ea. Porfir a scris un mic tratat contra opiniei noului său magistru:

„Plotin l-a pus pe Ameliu să-l citească, și după ce acesta l-a citit, i-a spus râzând: «Rezolvați voi dificultățile ridicate de Porfir, fiindcă nu-mi înțelege bine doctrina». Ameliu a scris o carte destul de groasă pentru a răspunde obiecțiilor mele. l-am replicat. Ameliu a scris din nou. Această a treia lucrare m-a făcut să înțeleg gândirea lui Plotin”<sup>23</sup>.

Elevii se asociau efortului magistrului pentru a-l convinge pe noii veniți. Printre ei se numărau și creștini gnostici, care, în pofida prezenței lor la școala lui Plotin, continuau să susțină teza că lumea era opera unui demiurg rău, atât de contrară părerii lui

---

21 *Viața...*, cap. XIII.

22 *Viața...*, XIV.

23 *Viața...*, XVIII.

---

Plotin. Pentru a-l convinge, nu s-a mărginit doar să scrie personal un tratat (al nouălea din *Enneada* a doua); l-a însărcinat pe deasupra pe Amelius și pe Porfir să discute în detaliu dovezile de autenticitate ale pretinselor cărți revelate, pe care gnosticii își întemeiau credința.

- Astfel școala lui Plotin e înainte de toate un cerc de prieteni, în care magistrul încearcă să întrețină o viață spirituală intensă. El e de altfel un prieten exigent, care vrea unitatea, dar care nu folosește decât constrângerea blândă a argumentelor. Iată surprinderea lui alarmată când nu reușește: „Mi-e oarecum rușine să mă gândesc - le-a spus gnosticilor pe care nu-l convinsese încă la faptul că prieteni care au întâlnit o asemenea doctrină (facerea lumii de către un demiurg rău) înainte de a deveni prietenii noștri, persistă în ea, nu știu de ce”<sup>24</sup>.

Nu e mai puțin exigent cu ținuta morală a școlii sale. El încearcă să scoată din politică pe aceia din prietenii lui bogați de care se interesează cel mai mult. Nu reușește totdeauna<sup>25</sup>. Uneori reușește prea mult: ca mărturie povestea senatorului Rogatianus care „se detașase atât de mult de cele ale vieții încât își părăsise bunurile, eliberase slujitorii și renunțase la demnitățile sale... Mânca o dată la două zile... Plotin avea multă prietenie pentru el: îi aducea mari elogii, și-l propunea ca model pentru cei care voiau să devină filosofi”<sup>26</sup>.

---

24 *Enneada II, 9, 1 O, 1,3.*

25 V. Zethus, *Viața lui Plotin*, cap. VII, I, 20.

26 *Viața... VII, 1, 31-46.*



Astfel se poate înțelege mai bine caracterul Enneadelor. Ele sunt doar transcrierea viilor discuții ale școlii. Plotin scrie despre subiectele care le ies în cale<sup>27</sup>, iar cărțile dau adesea impresia de stenografie. Ele nu sunt nicidecum făcute pentru o propagandă religioasă populară, ci pentru micul cerc de inițiați în fața cărora au fost concepute. „Erau comunicate, ne spune Porfir despre primele tratate ale lui Plotin, unui număr mic de persoane; nu erau ușor de procurat; și nu erau transmise decât cu precauții, când o persoană<sup>28</sup> era considerată demnă să le primească.”

Aceste tratate<sup>29</sup> sunt legate de viața școlii. Am arătat un exemplu cu tratatele contra gnosticilor. Tratatele al patrulea și al cincilea din a șasea Enneadă le-a scris la insistențele lui Amelius și ale lui Porfir. Porfir ne povestește pe larg în ce circumstanțe a scris al patrulea tratat din Enneada a III-a Despre daimonul care ne-a fost hărăzit<sup>30</sup>. Dar chiar atunci când aceste informații exterioare ne lipsesc, o lectură atentă a Enneadelor ne arată că tratatele sale se referă la o discuție care tocmai are loc. Astfel cele trei lungi tratate (IV, 3, 4 și 5) referitoare la suflet sunt introduse de declarația următoare: „E bine să tratezi toate dificultățile relative la suflet care trebuie lămurite; și chiar dacă

---

27 *Τὰς ἐμπιπτόνσας ὑποθέσεις*, *Viata...cap. IV*.

28 *Ibid.*

29 *Ibid*, V, I, 6.

30 *Ibid.*, XII.

---

rămânem nedumeriți, vom avea măcar câștigul de a cunoaște dificultatea acestor probleme”. E aici o aluzie evidentă la o lungă serie de dificultăți acumulate câte puțin: aceste tratate marchează închiderea unei dezbateri. În primul dintre ele, de altfel (paragrafele 1-6) el combate tăios, în ce privește originea sufletelor, o teză de natură stoică, dar care căuta să se sprijine pe textele lui Platon, ca și cum această opinie era susținută de unul din discipolii lui.

De aici faptul că doctrina lui Plotin nu s-a dezvoltat etapă cu etapă într-o serie de tratate, ci că - oarecum în felul lui Leibniz - el expune aproape în fiecare tratat doctrina sa întreagă din punctul de vedere restrâns al subiectului pe care-l are în vedere.

Tot de aici procedeele sale deosebite de redactare. Se simte mereu auditoriul aproape. El e chiar prezent uneori și vine să ceară explicații magistrului. Astfel într-un pasaj (IV, 5, 8) Plotin tocmai a închis o discuție asupra vederii obiectelor la distanță; apoi el adaugă: „Ajunge? Atunci demonstrația e făcută. Nu? Să mai căutăm dovezi”. Aceste mișcări de auditoriu sunt frecvente: astfel, o lungă digresiune despre numere<sup>31</sup> e urmată de această cugetare: „Dar suntem rugați să revenim la subiect”, care sună ca o atenționare amabilă a auditoriului adresată profesorului care divaghează. Uneori vedem chiar ascultătorul nemairăbdând idealismul transcendent al magistrului și căutând să-l tragă din cer pe pământ: „Le răstorni pe toate cu susu-n jos, cu termenii ăștia pompoși! Tu spui: viața e un bine, inteligența e un bine. Și

---

31 *Enneada V, 5, 5.*



de ce mă rog ar fi inteligența un bine? În ce măsură cel ce gândește ideile posedă binele prin contemplare? Sedus de plăcerea acestei contemplații el se înșală spunând că e un bine, ca și cum s-ar înșela că viața e un bine. Nu e un bine decât dacă e plăcută”<sup>32</sup>.

Pasaje precum acesta dau Enneadelor o vioiciune care ne face să ascultăm ecoul învățăturii înseși a lui Plotin.

Redus la schema lui cea mai simplă, un tratat de Plotin se împarte de obicei astfel: aporia în care chestiunea de rezolvat se află; demonstrația care înaintează dialectic; convingerea care încearcă să dea naștere convingerii; în fine, pentru a conchide, un fel de înălțare sau de imn ce proclamă fericirea de a avea acces la lumea inteligibilă. Nu există de altfel nimic sistematic în acest plan, nimic stabilit odată pentru totdeauna.

Aporia e cel mai adesea o problemă tradițională în școlile filosofice, cum ar fi: Ce e omul? (I, 1) sau vechiul paradox stoic: Crește fericirea cu timpul? (I, 5) sau o problemă fizică răsdiscutată: Cum vedem la distanță? (IV, 5). Aporia poate fi și o dificultate de sens a unui fragment din Platon sau Aristotel. De exemplu, tratatul despre virtuți (I, 2) e interpretarea formulei lui Platon: „Virtutea e o asemănare cu zeul”. Tratatul despre rău (I, V) e înainte de toate exegeza unui text greu din Theaitetos. Alte tratate studiază sensul noțiunilor aristoteliciene devenite curențe în filosofie, ca noțiunile de act și de putere (II, 5) sau cea de „gândire a gândirii” (V, 3).

---

32 *Enneadele lui Plotin, trad. M. P. Bouillet, Paris, Hachette, 1857, 3 volume.*

---

Demonstrația dialectică e un adevărat dialog. Ea se face printr-o serie de întrebări și răspunsuri, care se grăbesc unele pe altele. Obiecția nu e adesea indicată decât de un singur cuvânt, și schimbul de întrebări și răspunsuri devine uneori greu de urmărit.

Traducerea lui Bouillet, care are meritul de a fi deschis calea în atâtea privințe, nu dă totuși atât de des pe cât ar fi nevoie sentimentul alternanței rapide dintre magistrul și preopinent. Iată un exemplu al acestei dialectici. E vorba de teza paradoxală a lui Plotin că principiul suprem, Unul, nu are nici gândire nici cunoștință. Discuția se însufletește: „Cum? Nu se cunoaște nici pe sine, nici celelalte lucruri! - Nu, ci stă nemișcat în măreția sa. Celelalte lucruri îi sunt posterioare... - Și providența?”<sup>33</sup> - Ajunge ca el să fie cel din care izvorăsc toate. - Ce raport are el cu sine însuși, dacă nu se gândește pe sine? - Stă nemișcat în măreția sa...”<sup>34</sup>.

Dar Plotin, cunoscător al oamenilor, simte nevoia nu doar de a demonstra inteligenței, ci și de a convinge și a seduce sufletul: „trebuie să fie unite - spune el de mai multe ori -<sup>35</sup> convingerea cu puterea constrângătoare a demonstrației”. El simte prea puternic faptul că viața spirituală a omului nu se poate reduce la cea a unei pure inteligențe, pentru ca să se mărginească la

---

*33 Adică: și faptul că există o providență nu dovedește oare că Zeul se preocupă de lucrurile exterioare lui?*

*34 Enn. VI, 7, 39.*

*35 Enn. VI, 7, 40.*

demonstrație. „Iată o demonstrație - spune el într-unul din tratate: dar oare ne-a convins? Demonstrația comportă necesitatea, însă nu și convingerea. Necesitatea e în inteligență, și convingerea în suflet.

Așa că încercăm să ne convingem mai mult decât să contemplăm adevărul prin inteligența pură. Atâta vreme cât eram sus, în inteligență, ne mulțumeam cu gândirea... Dar odată întorși pe pământ, în suflet, căutăm mijloace de a ne convinge, ca și cum am vrea să vedem un model în imaginea lui.”<sup>36</sup> Pe această cale, Plotin merge uneori departe: și dacă el însuși se arată destul de cumpătat, e totuși pe povârnișul primejdios care duce la admiterea în filosofie a oricărui argument, numai să seducă. Ca martor, e acest fragment în care demonstrația spiritualistă face loc la ceva ce seamănă a experiență spiritistă. După ce a dat dovezile nemuririi sufletului, adaugă: „S-a spus ceea ce trebuia celor care cereau o demonstrație. Pentru cei ce caută o dovadă sensibilă, trebuie s-o scoatem din numeroasele tradiții privind acest subiect, oracole ale zeilor poruncind să fie îmblânzită mânia sufletelor nedreptățite, să fie cinstiți cei morți. Multe suflete care fuseseră în trupuri nu încetează să facă bine oamenilor: ele ne sunt folositoare fiindcă ne spun <sup>37</sup> felurite lucruri prin oracole”.

---

*36 Enn. V, 3. 6.*

*37 Enn. IV, 8, 15.*

---

În sfârșit, dezvoltările se termină prin ceea ce am numit înălțări, un fel de meditații interioare, în care stilul devine mai plin, și care descriu starea pașnică a sufletului ajuns la adevăr<sup>38</sup>.



Aceste gânduri sunt exprimate într-un stil care a fost foarte criticat, și care e, într-adevăr, neîngrijit uneori, obscur și incorect (știm că Porfir era însărcinat să corecteze neglijențele lucrărilor scrise foarte repede și dintr-o dată). Cu toate astea, în pofida lipsurilor, stilul lui Plotin e unul din cele mai frumoase, fiindcă redă mișcarea unei gândiri vii. Dezvoltarea sa se extinde adesea în imagini strălucitoare. Imaginea, la Plotin, nu e doar un ornament exterior, ci un element integrant al gândirii. El urmărește, cum s-a observat adesea, să exprime realități pe care limba nu e în stare să le exprime; ele trebuie sugerate atunci prin analogie.

Anumite imagini sunt doar ingenioase și frumoase. Astfel, pilda stăpânului casei, în care exprimă starea sufletului care părăsește inteligența pentru a contempla principiul suprem: „Tot așa, un om intrat într-o casă bogat împodobită privește și admiră toate bogățiile înainte de a-l fi văzut pe stăpânul casei; dar îndată ce-l vede și-l îndrăgește, pe acest stăpân care nu e o

---

38 *Enn.*, VI, 9, *fin.*

statuie rece, el le lasă pe toate celelalte pentru a-l privi doar pe el”<sup>39</sup>.

Sau pilda împăratului, în care sunt descrise stările sufletului înaintând prin lumea inteligibilă: „Înainte împăratului înaintează, în alaiul său, întâi cei mai mărunți, apoi oameni tot mai înalți în cinstire, apoi cei care se apropie mai mult de împărat și au slujbe mai împărătești, și apoi cei ce primesc cele mai mari cinstiri, îndată după el. Și după toți aceștia vine deodată împăratul însuși; însoțitorii îl roagă și-l slăvesc; dacă nu au plecat încă, mulțumiți că au privit trecerea alaiului”<sup>40</sup>.

Dar imaginea propriu-zis plotiniană și într-adevăr grăitoare pentru geniul lui e imaginea dinamică, acea imagine-tendință, dacă se poate spune așa, care silește sufletul să gândească imaterialul, printr-o serie de modificări la care e supusă imaginea dată la început. Astfel, pentru a ne face să ne închipuim cum una și aceeași ființă poate fi peste tot în același timp folosește, printre altele, imaginea următoare: „mâna poate ține un corp întreg, o bucată de mai mulți coți, și alte corpuri în același timp; forța sa se întinde atunci la toate aceste corpuri; și totuși această forță nu e divizibilă, în mână, în părți egale corpurilor pe care le ține; și, deși această forță se întinde până la limitele acestor corpuri, mâna rămâne ea însăși în limitele proprii întinderi, și nu se întinde nicidecum în corpurile pe care le ține ridicate. Dacă adăugăm acestor corpuri un altul, și dacă

---

39 *Enn.* VI, 7, 35.

40 *Enn.* V, 5, 3.

---

ea e în stare să ducă totul, forța sa se extinde și la acest corp adăugat, fără să se împartă în atâtea părți câte are corpul. *Și dacă am presupune ca suprimată greutatea corporală a mâinii*, lăsând să rămână forța care ține toate corpurile și care susține mâna însăși..., oare una și aceeași forță individuală n-ar fi în acest ansamblu de corpuri și n-ar fi în același mod în fiecare parte?”<sup>41</sup> Vedem cum imaginea, prin modificări convenabile, se apropie atât de mult de idee încât tinde să devină o viziune directă, nemijlocită a acesteia.

---

<sup>41</sup> *Enn. VI, 4, 7.*

## CAPITOLUL III

# PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOSOFIEI LUI PLOTIN

Toate interpretările recunosc existența la Plotin a coexistenței a două tipuri de întrebări: problema religioasă, cea a destinului sufletului, și mijlocul de a-l readuce în starea lui originală; și problema filosofică, cea a structurii și explicației raționale a realității. Dar interpretările diverg asupra raportului dintre aceste două tipuri de probleme. Dacă citim doar expunerea lui Zeller, în volumul III din *Philosophie der Griechen*, explicația rațională a realității apare ca scopul propriu al lui Plotin; iar concepția sa despre destinul sufletului e un simplu corolar făcut posibil de teoria sa filosofică.

Or trăsătura caracteristică a sistemului lui Plotin îmi pare a fi uniunea intimă a acestor două probleme, uniune atât de intimă încât a ști care e subordonată nu se mai poate pune. A descoperi principiul lucrurilor, adevăratul scop al cercetării filosofice, e, în același timp, pentru Plotin, „sfârșitul călătoriei”, adică împlinirea destinului. „Care e practica, care e metoda ce ne îndrumă acolo unde trebuie să mergem? Unde trebuie să mergem? Spre Bine și spre principiul prim. iată ce ni se pare acceptat; iar

---

demonstrațiile date acestui fapt sunt și mijloace de a ne ridica spre el.”<sup>42</sup>

Pentru a arăta semnificația și importanța exactă, implicațiile acestei teze, trebuie să insistăm mai întâi asupra punctului de plecare al speculației plotiniene. Acest punct de plecare e un sentiment de rău, sentimentul că viața umană, sub forma ei actuală, e o viață oprită sau diminuată de piedici datorate corpului și pasiunilor. „Sufletul omenesc, plasat în corp, suferă răul și suferința; trăiește în mâhnire, dorință, teamă și toate relele; corpul constituie pentru suflet închisoare și mormânt; lumea, peșteră și”<sup>43</sup> văgăună.

Acest sentiment continuu al decăderii se opune, printr-un conflict dureros, sentimentului că natura autentică a sufletului e de a fi fără pasiuni și independentă. Prin experiența personală, oamenii, sau măcar cei mai buni dintre ei, „cei care au un suflet de îndrăgostit, de muzician sau de filosof” cunosc anumite stări de deplinătate și de fericire, legate mai ales de contemplarea intelectuală pură. Aceste stări par a ține mai mult de esență, de natura sufletului; sufletul este, în ele, mai autentic el însuși.

De aici se naște ideea, frecventă la Plotin, că răul și viciul, „sufletul le are nu doar prin suprimarea a ceva, ci prin adăugarea unui element care-l e străin, ca flegma și fierea în corp”<sup>44</sup>. Sufletul e ca o bucată de aur murdărită cu noroi. „Impur,

---

<sup>42</sup> *Enneada I, 3, 1.*

<sup>43</sup> *Enn. IV, 8, 3.*

<sup>44</sup> *Enn. I, 8,14, I,23, ed. Guillaume Bude.*



târât în toate părțile de atracția lucrurilor sensibile... având în sine multă materie... el se modifică prin amestecul acesta cu ceva inferior lui; e ca și cum cineva căzut în noroi nu ar mai avea frumusețea dinainte, și ca și cum nu s-ar vedea din el decât noroiul cu care e mânjit; urâtenia sa provine din ceva adăugat; dacă e să redevină frumos, trebuie să se apuce să se spele și să se curețe pentru a redeveni ceea ce fusese.

Cum e oare posibilă o asemenea decădere, de vreme ce ea nu e în firea însăși a ființei decăzute? „Adesea - spune Plotin scap din trup, și mă trezesc în mine însumi; străin de orice altceva, în intimitatea sinelui meu, văd o frumusețe minunată, atât de mare!

Dar după această odihnă în ființa divină, mă pogor de la înțelegere la gândirea rațională și mă întreb cum se petrece în realitate această coborâre, și cum a putut veni în trup o ființă ca sufletul, care pare a fi în sine, deși e într-un trup.”<sup>45</sup>

Astfel sufletul poate fi animat de o mișcare dublă, una ascensională, care e și o reculegere interioară, o reluare a sinelui, evadare din corp, și o mișcare de coborâre, care-l aruncă în corp, în viață și în uitarea sinelui.

Pentru a înțelege bine natura acestui sentiment și consecințele pe care le-a avut în elaborarea unui sistem al lumii, trebuie momentan să ieșim din opera lui Plotin și să vedem cu ce putere domnea atunci în cercuri largi. Un sentiment religios, oricât de personal ar fi, nu are vigoare decât dacă e consolidat de un mediu social și împărtășit de acesta.

---

Or „religiile de mistere” în timpul primelor secole ale erei noastre se bazează pe sentimentul cu totul analog că sufletul era legat de elemente care-l impurificau; funcția proprie religiei e atunci de a-l „mântui”, de a-l face să renască și de a-l despovăra de aceste elemente. Iată fondul de idei comun acestor religii ale mântuirii, studiate atât de pătrunzător de C.Jmont și de Reitzenstein. „Pentru inițiat, spune Apuleius, vorbind despre misterele lui Isis, viața veche e sfârșită, zeița cheamă din pragul sub-lumii pe cel care e vrednic; ea îl sădește într-o viață nouă, cea a mântuirii.”<sup>46</sup> Aceeași idee că religia ne va permite, reluându-ne pe noi înșine, să posedăm o personalitate nouă, eliberată, e ideea dominantă în scrierile ermetice. „După renaștere, rămâi același, dar nu mai ai aceeași substanță; corpul sensibil nu are nimic de a face cu nașterea în adevăr... E o moarte a corpului terestru, cel puțin în acțiunea lui asupra sufletului; cele 12 înclinări rele care provin din corp pier una după alta, gonite de cele zece forțe divine; atunci tu te cunoști, p,e tine însuți cu o cunoaștere intelectuală, și-l cunoști pe tatăl nostru.”<sup>47</sup>

Aceste transformări ale sufletului ne apar ca pure schimbări ale stărilor interne. Dar nu putea fi altfel pentru o imaginație greacă; acești oameni aveau o concepție mult prea realistă despre suflet ca să nu-și închipuie o transformare internă ca o schimbare efectivă a locului, o trecere dintr-un loc în altul.

---

46 Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, p. 116.

47 *Ibid.*, p. 33.

Suișul și coborâșul sufletului deveneau o călătorie prin lume; sentimentul diverselor stări de puritate și impuritate sufletească erau însoțite de către un mit în care intervenea, ca teatru al destinului, reprezentarea regiunilor universului, prin care sufletul era purtat în schimbările de stare în discuție.

Platon da exemplul unor imagini mitice de acest fel: și el, în Republica, în Faidon, în Faidros, povestise călătoria sufletului prin lume, traiul lui cu zeii pe convexitatea boltei cerești, apoi pierderea aripilor și căderea în corpuri. În povești pline de fantezie, și care sunt departe de seriozitatea greoaie a religiilor de mistere, el introdusese totuși ideea unui fel de topografie religioasă; locurile din univers, așa cum îl concepea el, erau împărțite în sacre și profane; fiecare dintre ele, după puritatea sau impuritatea sa, era adaptat la o anumită treaptă a desăvârșirii sufletului, iar sufletul se găsea la ea în diferite locuri după stadiul în care ajunsese.

Dar la Platon această reprezentare mitică a universului nu avea, cu știința, decât o legătură destul de laxă; și oricare ar fi poziția pe care am adopta-o în disputa controversată a semnificației miturilor la Platon, nu putem vedea în ele centrul gândirii sale filosofice<sup>48</sup>.

Dimpotrivă, la teologii de la sfârșitul păgânismului, mitul nu mai e contrabalansat de știință, sau mai degrabă absoarbe ceea

---

48 Am scris aceste rânduri înainte de a citi interesanta lucrare a lui Paul Elmer More, *The Religion of Plato*, Princeton University Press, 1922, care dă o nouă importanță miturilor.

---

ce mai rămâne din știința cosmologică a celor antici și ocupă tot locul.

Topografia religioasă devine invazivă; lumea întreagă apare doar sub aspectul religios; el e destinat doar ca să servească drept teatru al destinului uman.

Plecând de la starea actuală a sufletului, realitățile fizice sunt ordonate într-o serie de valori ascendente sau descendente; pe de o parte sferile planetelor; deasupra sfera stelelor fixe; deasupra, Zeul invizibil; pe de altă parte, întunecimea tot mai adâncă a materiei, adevăratul Hades. Cosmologia intră în slujba mitului.

Vechile reprezentări mitice ale sălășluirii sufletelor fericite sau nefericite se încadrează într-un sistem al lumii. Iată, de exemplu, felul în care Numenius, neoplatonicianul din secolul II, interpretează mitul din cartea a X-a a Republicii, și cum precizează, greoi ca un teolog, trăsăturile pe care poezia lui Platon le lasă imaginației cititorului<sup>49</sup>. Locul judecății devine centrul lumii; cerul platonice devine sfera stelelor fixe; „locul subpământean” în care sunt pedepsite sufletele, sunt planetele; „gura cerului” prin care sufletele coboară la naștere e Tropicul Racului; și suie înapoi prin Capricorn.

Teologii mithraici amestecă și ei în misteriiile lor reprezentări cosmologice. După moarte, sufletul, dacă e considerat vrednic, se suie la cer; cerurile sunt împărțite în șapte sfere, fiecare fiind atribuită unei planete; ele sunt zăvorâte cu porți, păzite fiecare de un înger care nu le deschide decât inițiaților ce au învățat

---

49 V. Proclus, *Comentariu la Republica*, ed. Kroll, II, 96, 11.

formulele potrivite; sufletul, la fiecare poartă, se dezbracă de facultățile pe care le primise în coborârea spre pământ, ca de niște veșminte:

Lunii îi lasă energia hrănitore; lui Mercur, lăcomia; lui Venus, dorințele erotice; lui Marte, pornirea războinică; lui Jupiter, ambiția; lui Saturn, lenea; și lipsit astfel de orice sensibilitate, sufletul ajunge în al optulea cer, unde se bucură de o fericire fără sfârșit<sup>50</sup>.

Concepție singulară, ce amintește, în pofida teoriilor sale astronomice raționale pe care le implică, formele cele mai primitive ale inteligenței! Toate forțele sunt aici de natură religioasă; nimic mecanic în acest univers; doar contacte mistice, favorabile sau nefavorabile sufletului.

Religiile de mistere nu au alt scop decât să pregătească sufletul pentru călătorie; ele vor să-l învețe pe credincioșii lor mijloacele de a trece la o regiune superioară, pentru a ajunge la uniunea finală cu divinitatea; de aici ceremonialul misterios care, în inițiere, reproduce simbolic istoria sufletului, *psyche*. Aceste informații asupra misterelor mithraice ne explică faptul că se obișnuia, în aceste ceremonii, ca mistui să fie îmbrăcat și dezbrăcat cu haine care reprezentau facultățile ce se adăugau sufletului pentru a-l pângări. Astfel, în misterele descrise de Apuleius, la inițierea nocturnă, mistui îmbrăca succesiv douăsprezece haine; dimineața se îmbrăca în sfârșit cu „haina celestă”, și era cinstit ca un zeu de toată comunitatea.

---

50 Cumont, *Les Mysteres de Mithra*, p. 114 sqq.

---

Dacă insistăm asupra acestor copilării, e pentru a sublinia cum, în religiile în cauză, viața interioară și fervoarea religioasă sunt inseparabile de o reprezentare a universului și a unui cult ce realiza material diversele stadii ale vieții sufletului. Cultul trebuia să aibă toate treptele, de la spiritualismul cel mai rafinat, reculegerea interioară, puritatea morală până la riturile mecanice și formulele învățate de-a gata.



Ar fi imposibil să-l înțelegem pe Plotin, dacă nu am vedea cum sistemul lui se conturează pe acest fond de idei religioase.

Cum punctul lui de plecare e același cu acela al religiilor vii ale epocii sale, identică e la el legătura intimă pe care o stabilește între viața interioară, concepția despre univers și practicile de purificare.

Limbajul acestor religii e și limbajul lui. Nu e, în reprezentarea universului, nicio realitate care să nu fie afectată de un coeficient de valoare religioasă și să nu fie considerată ca sălaș al sufletului care suie spre principiu sau coboară spre materie. Universul se divide pentru el în două părți, cea în care sufletul urcă și cea în care sufletul coboară. „în cercetările noastre asupra sufletului, spune el<sup>51</sup>, am împărțit lucrurile în lucruri sensibile și lucruri inteligibile, și am pus sufletul printre cele inteligibile. Există un «aici» (*εἰραῖθα*) unde locuiește sufletul,

---

<sup>51</sup>Enn. IV, 1,2, 1, 7-9.

devenit impur, opus unui «*acolo*» (*ἐκεῖ*) unde sufletul aspira să revină.” El clasează deci lucrurile prin considerații religioase; la el, ca la Marc Aureliu, cuvântul *ἐκεῖ* desemnează lumea aceasta superioară de unde provin sufletele și unde trebuie să se întoarcă.

Mai precis, Plotin folosește simbolismul și terminologia misterelor. Într-un pasaj care ne face să ne gândim la riturile de inițiere descrise de Apuleius, el spune: „Obțin contemplarea Binelui doar aceia care se întorc spre el și se dezbracă de veșmintele pe care le-au îmbrăcat în coborâre; așa cum cei care urcă spre sanctuarele templelor trebuie să se purifice, să-și lase hainele dinainte și să urce dezbrăcați”. Iar caracterul misterios al viziunii Binelui e și mai exact exprimat în pasajul care zice: „Cum se va vedea oare această frumusețe imensă care rămâne oarecum în interiorul sanctuarului, și care nu iese afară, pentru ca niciun profan să n-o vadă?”<sup>52</sup>. Într-un articol interesant, M. Cochez, analizând un fragment din *Enneade*<sup>53</sup> a putut să arate că Plotin nu indică doar caracterele generale ale misterelor (legea secretului, inițierea, semnificația mistică a riturilor), ci arată mistere anume.

Aceste mistere despre care vorbește, în care inițiatul se unește nu cu o imagine a divinității, ci cu divinitatea însăși, în care el traversează, înainte de a intra în sanctuar, un naos având statui de ambele părți, prin care trece și la ieșire, trebuie să fie misterele isiace, celebrate la Roma în *Isaeum*-ul din Câmpul lui

---

<sup>52</sup>*Enneada* 1, 6, 7,8.

<sup>53</sup>*Revue Neo-Scholastique*, 1911, p. 329; *Enneada* VI, 9, 1 G-II.

---

Marte; știm că acest templu conținea, până la sanctuar, o alee cu statui frumoase; și ceea ce ne spune Apuleius despre misterele isiace ne arată că inițierea se termina, ca la Plotin, nu cu viziunea unei imagini divine, ci cu aceea a unei lumini.



Oricât de profund ar fi marcate gândirea și stilul lui Plotin de devoțiunea misterelor, trebuie oare să ne mulțumim să vedem în el un teolog al inițierii? Ar fi suficient, pentru a răspunde negativ, să citim ce cred despre neoplatonism istoricii recenti ai religiilor de la sfârșitul păgânismului. Neoplatonismul nu le pare că intră, propriu-zis, în cadrul domeniului lor de studiu, și i se reproșează uneori lui Plotin că a amestecat fără scrupule gândirea filosofică și cea religioasă. În cartea sa despre creștinismul primitiv, M. Guignebert arăta motivele lipsei de succes și ale influenței reduse a neoplatonismului în mișcarea religioasă.

Or tocmai caracterul complex al neoplatonismului e cel ce ne interesează; spinozismul, nici el nu ocupă un loc important în istoria religiei, dar ocupă un loc imens în gândirea religioasă.

Caracterul complex, poate indecis, al sistemului lui Plotin, vine din faptul că el conține, pe lângă reprezentarea religioasă a universului, o reprezentare filosofică. Pe de o parte universul, pentru el, e divizat după categoriile sacru și profan; dar pe de alta există între formele realității o legătură rațională de la principiu la consecință; universul posedă o semnificație pentru rațiune. După o ingenioasă observație a lui Inge, există între



aceste două concepții un conflict inevitabil, fiindcă prima ne prezintă realitatea ca o ierarhie de valori care admit un semn pozitiv sau negativ, după cum sufletul se purifică sau devine impur în contact cu ele; după a doua, dimpotrivă, seria de realități înlănțuite printr-o legătură accesibilă rațiunii are pretutindeni aceeași valoare și oarecum același drept.

Acest conflict ne permite să înțelegem de o manieră mai precisă problema fundamentală pe care o ocupă gândirea lui Plotin, și din care vedem că decurge restul. Ea e următoarea: cum poate raționalismul avea o valoare religioasă? Cum poate sufletul să fie oarecum acasă, cum poate conserva un sens problema destinului, într-un univers al cărui forme se ierarhizează după o lege necesară a rațiunii? Poziția lui Plotin în raport cu raționalismul grec e analoagă celei a lui Spinoza față de cartezianism: și Spinoza a căutat să rezolve problema vieții veșnice și a fericirii într-un raționalism complet și fără rezerve.

Plotin trebuie numărat printre gânditorii care al! încercat să depășească conflictul, nu între rațiune și credință (căci, sub această formă, el depinde de circumstanțe istorice neapărute încă), ci conflictul de ordin mult mai general, între o reprezentare religioasă a universului, adică o reprezentare de așa fel încât destinul nostru să aibă un sens, și o reprezentare raționalistă care pare să înlăture orice semnificație a ceva ca destinul individual al sufletului. Printr-un astfel de mod de a pune problema, Plotin rămâne unul din magistrii cei mai importanți ai istoriei filosofiei.

---

Pentru a depăși acest conflict, el trebuia să elaboreze și să transforme concepțiile, în aparență opuse, sub forma lor incompletă. Toate căutările lui Plotin, voi încerca să arăt, se reduc la această elaborare, în care l-a luat pe Platon călăuz. Pentru a le indica imediat liniile generale, pe de o parte, el a transformat imaginea mitică a destinului sufletului: ceea ce apare în mit ca o suită de evenimente, localizate în locuri diferite, tinde să devină la el o suită de demersuri necesare, încadrate în structura rațională a universului. Pe de altă parte, și printr-o mișcare inversă, el transformă noțiunea de cunoștință; știința devine la el reculegere interioară, și pune accentul mult mai puțin pe obiectele științei decât pe modificările resimțite de suflet în ascensiunea lui prin lumea inteligibilă.

## CAPITOLUL IV

### PROCESIUNEA

Găsim la Plotin o dublă reprezentare a realității: pe de o parte, o reprezentare înrudită cu mitul sufletului; universul se împarte în sălașe pure și impure, prin care sufletul suie și coboară; viața interioară a sufletului e solidară cu locul pe care-l locuiește.

Pe de alta, universul mai apare și ca o serie de forme din care fiecare depinde ierarhic de precedenta, și poate fi obiectul unei gândiri raționale. Motorul gândirii lui Plotin e de a demonstra identitatea fundamentală a acestor două reprezentări, adică, prin urmare, să afirme valoarea religioasă a raționalismului.



Această teză poate fi ilustrată prin studiul teoriei procesiunii hypostasurilor la Plotin. Termenul *procesiune* indică maniera în care formele realității depind unele de altele; ideea pe care termenul o evocă e comparabilă, pentru generalitatea ei și pentru importanța ei istorică, cu ideea modernă de evoluție; cei de la sfârșitul Antichității și Evului Mediu gândesc lucrurile în categoria procesiunii, așa cum cei din secolul XIX le gândesc în categoria evoluției.

---

Pentru a lămuri bine această idee, vom pleca de la o observație, prea adesea neglijată în studiul lui Plotin. Metafizica plotiniană e în întregime centrată în jurul unei anumite teorii astronomice a lumii sensibile, teorie provenită din speculațiile lui Eudoxos, în secolul V, și care s-a consolidat cu timpul: e vorba de concepția geocentrică, după care cerul e alcătuit din sfere concentrice; cea mai mare poartă stelele fixe; cele mai mici, planetele. Noi putem avea nu doar o imagine limitată, ci o imagine precisă a acestei lumi limitate. Regularitatea și periodicitatea mișcării sferelor face devenirea lumii accesibilă cunoașterii raționale. O asemenea lume e eternă, iar perioadele se succed la nesfârșit, reproducându-se unele pe altele.

Plotin și toți neoplatonicii păgâni sunt foarte legați de această concepție a lumii. Plotin nu a scris doar un tratat anume pentru a o apăra (Enneada II, 1), ci nici nu pierde vreun prilej să o afirme contra concepțiilor contrare ale gnosticilor și stoicilor. Teza eternității lumii formează o trăsătură esențială și permanentă a ceea ce numim elenism în raport cu creștinismul; ea e, după Plotin, obiectul unor dezbateri vii între creștini și păgâni. Conflictul ia, de altfel, cum se întâmplă aproape totdeauna în epocă, forma unei întrebări exegetice: care era părerea lui Platon în Timaios, și dacă Platon, povestind originea lumii, i-a dat o origine în timp, sau dacă, dimpotrivă, nu a dat cosmogoniei sale înfățișarea unei povestiri decât pentru nevoile expunerii.

Or din această reprezentare a lumii derivau două consecințe: mai întâi, o anumită manieră de a concepe principiile lumii noastre; apoi, o anumită manieră de a-și închipui raporturile principiilor între ele și cu lumea sensibilă.

Mai întâi principiile: lumea sensibilă e o anumită ordine realizată în spațiu și materie. Principiul acestei lumi nu poate fi decât o ordine intelectuală absolut fixă, conținând, sub o formă eternă și accesibilă inteligenței pure, raporturile și armoniile care sunt percepute în lumea sensibilă. Acesta e hypostasul central al metafizicii lui Plotin: Inteligența. Inteligența e înainte de toate o ordine sau o lume inteligibilă. „Acolo, există un cer care e o ființă însuflețită; el nu e prin urmare lipsit de ceea ce numim aici aștri; e acolo și un pământ care nu e pustiu, ci mai însuflețit ca al nostru; care are toate animalele pe care le numim aici terestre, precum și plantele care au viață; e acolo și o mare, o apă universală ale cărei flux și viață rămân neschimbate; aerul e și el o parte a acestei lumi inteligibile, ca și animalele aeriene care îi corespund.” (VI, 7, 12)

Inteligența sau lumea inteligibilă nu e deci nimic altceva decât știința lumii sensibile, realizată într-un hypostas. Ea trebuie considerată ca un lucru anterior lumii sensibile care e imitația ei; dacă, într-adevăr, combinațiile raționale ale lumii sensibile nu pot fi rezultatul unei întâlniri întâmplătoare, ale unei *συντυχία*, trebuie ca rațiunea, în unitatea ei, să fie logic anterioară acestei lumi.

---

Dar, deasupra unității multiple, care constituie lumea inteligibilă, trebuie considerat, pentru același motiv, Unul absolut fără distincție și fără varietate. „Căci care e cauza existenței (ființelor inteligibile) și a multiplicității? Fiindcă numărul nu e prim; înaintea numărului doi, există unitatea.” Unitatea unui ordin e deci o realitate superioară anterioară acestui ordin și din care el purcede. Unul, superior lumii inteligibile, e „principiul” sau „Primul”.

Pe de altă parte, dedesubtul lumii inteligibile, trebuie considerat un alt hypostas: pentru ca ordinea să fie realizată în materie, pentru ca să se nască o lume sensibilă, trebuie o ființă intermediară, activă și mobilă, întinzându-se între inteligență și materie, în măsura în care aceasta e capabilă să o primească în ea. Acest al treilea hypostas e Sufletul.

De aici, celebrul sistem al celor trei hypostasuri, care e în întregime comandat de sistemul astronomic ce i se impune lui Plotin. În vârf, Unul, din care purcede Inteligența; din inteligență, la rândul său, purcede Sufletul. Fiecare din aceste etaje ale realității conține toate lucrurile (toate lucrurile care se vor separa în spațiu) însă în grade diferite de complexitate. Unul le cuprinde pe toate, fără nicio distincție. Inteligența cuprinde toate ființele, dar dacă ele sunt distincte în ea, sunt totuși solidare, și fiecare dintre ele conține *in potentia* pe toate celelalte. În Suflet lucrurile tind să se distingă unele de altele, până ce ajung, până la urmă, să se risipească și să se răspândească în lumea sensibilă.

O a doua consecință a acestui raport intim al metafizicii lui Plotin cu sistemul lui astronomic e felul de a concepe raportul hypostasurilor între ele și cu lumea sensibilă. Fiind înainte de toate principii de explicare cosmologică, ele sunt strâns ajustate acestui rol; ele nu conțin decât ceea ce e necesar și suficient pentru explicarea lumii. Prin urmare, nu există între ele nicio relație arbitrară, nicio relație de la voință la lucru vrut; consecința se naște din principiu într-o manieră necesară; necesitatea evenimentelor cosmice se întinde la lucrurile care sunt principiile acesteia.

Prin urmare, progresul după care un hypostas se naște din altul are un caracter permanent, fix, etern; succesiunea în care sunt considerate hypostasurile nu e decât una de expunere, de ordine logică, nu ordine temporală. „Devenirea lor în timp nu trebuie să fie o dificultate pentru noi, fiindcă vorbim despre realități eterne; doar cu cuvântul atribuim devenirea acestor realități, pentru a exprima legătura lor cauzală și ordinea lor.” (V, 1, 6) Cum s-ar putea vedea aici o dorință a alegerii, o previziune, o deliberare în hypostas care să producă un hypostas inferior, de vreme ce termenul acțiunii sale e fix? Prevederea vizează să se întâmple cutare eveniment, și nu altul; ea se teme, oarecum, de un deznodământ contrar; dar acolo unde nu există decât un deznodământ nu e nici prevedere.

Raționamentul, în ce-l privește, pune unul din cei doi termeni ai unei alternative. Dar, dacă nu e decât una, la ce bun să raționezi?

---

Cum poate ceea ce e singur, unic și dezvoltat într-un singur sens, să comporte alegerea unui termen și să-l excludă pe altul? (VI, 7, 1)

Dacă totul e necesar, urmează de aici că toate efectele posibile vor fi realizate, și că la Plotin, ca și la Spinoza, realul e identic posibilului. „Termenul anterior nu trebuie să-l imobilizeze puterea, și, de gelozie, să-l îngreieze efectele; această putere trebuie să înainteze mereu, până când toate efectele sale, în toată cuprinderea posibilului, ajung la ultima ființă.” (IV, 8, 6)



Acesta e în structura sa de ansamblu sistemul celor trei hypostasuri. Trebuie să-l considerăm acum sub un cu totul alt aspect. Așa cum l-am expus, el lasă nerezolvată o *quaestio vexata* pusă cu mare precizie încă din secolul V de către filosofia greacă, și pe care Plotin are ambiția s-o reia și, de data aceasta, s-o rezolve. Dacă presupunem că lumea sensibilă există, ea-și găsește explicația în lumea inteligibilă; iar lumea inteligibilă, la rândul ei, presupunând că există, se explică prin Unu. Dar de ce ar exista gradele inferioare ale realității? De ce n-a rămas Unul în singurătate și a dat naștere lumii inteligibile, iar lumea inteligibilă are un suflet? De ce, într-un cuvânt, multiplul provine din Unul?

Aceasta e întrebarea pe care și-o puseseră filosofii vechi, bântuiți mereu de paradoxul tatălui raționalismului grec, al lui Parmenide, care suprima pur și simplu multiplul.



Pentru rezolvarea acestei probleme, Plotin nu găsea la Platon decât prea puține sugestii. Sinteza progresivă a realității la Platon, așa cum îl cunoaștem și așa cum era cunoscut de către Plotin, nu e descrisă decât într-o manieră mitică. „De ce - se întreabă Platon - ființa care a făcut această lume a făcut-o? Fiindcă era bun, și o ființă bună nu e niciodată geloasă.”<sup>54</sup> Acest apel la sentiment e departe de explicație, și Platon nu găsea alta mai bună.

Și soluția pe care o dă el însuși nu e exprimată decât sub formă de imagini, a căror frumusețe și varietate înseși ne fac să simțim că realitatea pe care voia s-o capteze scapă oricărei formule conceptuale.

Aceste imagini sunt dintre cele mai celebre: „Dacă există un al doilea termen după Unu... în ce fel porcede de la el? E o rază ce vine de la el, de la el care rămâne imobil, așa cum lumina strălucitoare ce înconjură soarele vine de la el, deși el rămâne nemișcat. Toate ființele, de altfel, atâta vreme cât ființează, produc necesarmente în jurul lor, din propria lor esență, o realitate care tinde spre exterior și depinde de puterea lor; această realitate e ca o imagine a ființelor din care s-a născut; așa focul dă naștere căldurii, și zăpada nu-și păstrează tot frigul. Obiectele mirositoare mai ales stau dovadă; de la ele vine o emanație, realitate adevărată de care se bucură preajma” (V, 1, 6).

---

<sup>54</sup> *Timaios*, 29 sqq.

---

Sau că Primul naște, ca orice ființă ajunsă la maturitate. „De îndată ce o ființă ajunge la punctul ei de perfecțiune, vedem că naște; ea nu mai suportă să rămână în sine; ci creează altă ființă.

Iar acest lucru e valabil nu doar pentru ființele care au voință, ci și pentru cele ce vegetează sau pentru ființele neînsuflețite care comunică tot ceea ce pot din ființa lor. De exemplu, focul încălzește, zăpada răcește; otrava acționează asupra altei ființe;

În fine, toate lucrurile, pe cât pot, imită principiul în eternitate și bunătate. Cum oare ființa cea mai perfectă, Binele, ar rămâne imobil în sine? Din invidie? Din neputință, el care e puterea tuturor lucrurilor? Și atunci cum ar fi principiu? Trebuie deci ca din el să purceadă ceva.” (V, 4, 1)

În fine, Plotin folosește, între mulți alții, imaginea emanației, care este, dintre toate, cea mai cunoscută: „închipuți-vă un izvor fără obârșie; el își dă apa tuturor râurilor, și cu toate acestea nu seacă; rămâne, pașnic, la același nivel; fluviile venite din el își contopesc întâi apele, înainte ca fiecare să-și urmeze cursul propriu” (III, 8, 10).

Toate aceste imagini implică intuiția, desigur imposibil de formulat conceptual, a unui anume curent dinamic, a unei „vieți” ieșite dintr-un izvor inepuizabil și care slăbește începând din centru.

Fiecare termen inferior își trage din termenul superior toată puterea pe care o are și din care comunică la rândul său ceva. Această putere e o imitație slăbită a termenului superior; puterea se divizează și se diluează. Unul e înainte de toate „puterea

tuturor lucrurilor<sup>1</sup>, dar nu e niciunul din aceste lucruri. În Inteligență se realizează multiplicitatea lucrurilor inteligibile, lucruri veritabile a căror putere e Unul. În jos de tot, lumea sensibilă nu mai conține decât oglindiri ale ființelor, răsfirate în spațiu și separate local unele de altele.

Motorul procesiunii e deci viața spirituală, care se răspândește într-un fel continuu; concepția realității metafizice vine să se adauge experienței intime a vieții spirituale. Seria de hypostasuri e mai puțin o serie de forme distincte, discontinue, separate unele de altele, decât mișcarea continuă de expansiune a vieții spirituale. Plotin insistă mult asupra acestei continuități. „Toate lucrurile, spune el, sunt ca o viață unică ce se întinde în linie dreaptă; fiecare din punctele succesive ale liniei e diferit; dar linia însăși e continuă; ea are puncte mereu diferite; dar punctul anterior nu dispare în cel care urmează.” (V, 2)

Realitatea metafizică e deci viața spirituală considerată ca fiind în sine însăși și prin ea însăși. In curentul emanat din Unul, fiecare hypostas se izolează și se afirmă prin atitudinea spirituală pe care o are față de cel precedent. Ba chiar mai mult, e tocmai această atitudine. Hypostasul se naște când puterea emanată din Unul care tinde la început să se piardă într-o multiplicitate nedefinită, se reculege într-un fel în sine, „se convertește” și astfel se fixează; viața spirituală constă în concentrarea sa. Dacă Inteligența provine din Unul, e din cauza faptului că multiplul emanat din Unul - se caută pe sine; el vine să se concentreze (*συνεβείν*) și să devină conștient de sineși... Actul intelectual

---

provine din faptul că Binele există și atrage inteligența spre el, și din faptul că în această mișcare, ea vede; „a gândi, înseamnă a se mișca spre Bine, dorindu-l; dorința dă naștere Inteligenței” (V, 6, 5).

Astfel producția multiplului de către Unu nu are eficacitatea, semnificația sa completă și scopul decât în această unificare, în această conversiune la Unu care-l dă realitatea. Orice purcedere de hypostasuri se face între două limite care nu sunt decât cele două limite ale vieții spirituale înseși, pe de o parte Unul care corespunde stadiului superior, unității absolute, indiferențiate, unde gândirea se eliberează de orice obiect, și deci se eliberează de sine; pe de altă parte, sufletul, în care gândirea tinde să se risipească și să se multiplice, pentru a se juxtapune corpurilor distincte pe care trebuie să le însuflețească.

Realitatea metafizică, așa cum o concepe Plotin, e deci viața spirituală ipostaziată, cuprinzând toate lucrurile și făcând un efort pentru a se întinde pe cât poate; ea se limitează și se diluează câte puțin, „așa cum un meșteșugar ce poate să plăsmuiască multe lucruri cu forme deosebite se mărginește la cel care i-a fost cerut, sau la cel pe care i-l îngăduie materia pe care o lucrează” (VI, 7, 7).

Se vede deci în ce sens multiplul e produs de Unu.

Inteligența produsă de Unu e îmbogățită și fecundată de contemplare și reculegere, așa cum spiritul matematicianului nu e ceea ce e decât prin intuirea progresivă a numerelor și a proprietăților lor. Inteligența cuprinde în acest sens tot ceea ce

are ca obiect al contemplării; dar acest obiect n-a produs-o decât pentru că rămâne el însuși nemișcat în fața privirii spiritului. Plotin e cât se poate de departe de a considera principiul lucrurilor ca o voință creatoare. Sistemul lui provine dintr-un efort de a interpreta tot ceea ce e real în lucruri în termeni de activitate spirituală; această activitate nu e o realitate supraadăugată accidental și contingent unei lumi deja făcute; ea e realitatea profundă și toate celelalte sunt doar degradările ei.

---

## CAPITOLUL V

### SUFLETUL

Realitatea adevărată e pentru Plotin o viață spirituală unică și care pleacă din Unul pentru a ajunge la lumea sensibilă; e viața spirituală hypostasiată. De aici, la el, punerea problemei filosofice: a explica o formă a realității înseamnă să determini punctul exact în care ea se inserează în acest curent spiritual; înseamnă s-o reintegrezi în curent; înseamnă să determini la ce distanță e de centru și prin ce serie de intermediari e legată de el.

Totuși, dacă fiecare din aceste forme nu ar fi fost cuprinsă în curentul spiritual decât într-un mod static, așa cum părțile unei aceleiași linii sunt adăugate cap la cap, continuitatea curentului ar exista încă pentru un observator exterior, dar nu și pentru fiecare din fragmentele ce-l compun. Pentru ca ele să participe efectiv la viața spirituală, trebuie ca fiecare formă a realității să se dilate, ca să spunem așa, sau, în termenii lui Plotin, „să se asimileze” realității superioare. Continuitatea nu ar fi decât un cuvânt, dacă nu s-ar realiza în interiorul însuși al fiecărei forme care se succede.

De aici dublul aspect al fiecărui hypostas al lui Plotin, și mai ales al Sufletului. Pe de o parte, sufletul are un loc anume în înlănțuirea hypostasurilor; „el e ultimul dintre rațiunile inteligibile și dintre rațiunile care sunt în lumea inteligibilă; e

primul din cele care sunt în universul sensibil; de aceea se află în raport cu amândouă” (IV, 6, 31). „El ocupă între ființe un rang intermediar; o bucată din el e divină; dar, aflat!a capătul ființelor inteligibile și la hotarele naturii sensibile, el îi dă ceva din sine însuși.” (IV, 8,7)

Pe de altă parte, sufletul e puterea de a parcurge de la un capăt la altul înlănțuirea realităților și de a se asimila cu fiecare dintre ele printr-o serie de transformări. „Sufletul are puteri multiple; el ocupă, prin ele, începutul, mijlocul și sfârșitul lucrurilor.”(I, 8, 14) Aflându-se la un nivel dat, el e întotdeauna capabil să urce spre un nivel superior al vieții spirituale; acest nivel e pentru el un ideal, sau, cum spune Plotin în limbajul lui colorat, un *daimon*.

„Dacă am putea urma daimonul care e deasupra noastră, ne vom ridica noi înșine trăind din viața lui; acest daimon, spre care suntem duși, devine partea cea mai bună din noi înșine...; după el, luăm drept călăuz alt daimon, și tot așa până la cel mai înalt. Fiindcă sufletul e mai multe lucruri; el e toate lucrurile, lucrurile superioare și cele inferioare, și se întinde în tot domeniul vieții. Fiecare dintre noi e o lume inteligibilă; legați de cele inferioare prin trup, noi le atingem pe cele superioare prin esența inteligibilă a ființei noastre.” (III, 4, 3)

Sufletul e deci, cum spune Inge, marele călător prin tărâmul metafizic. El este, pentru imaginația realistă a lui Plotin, expresia însăși a continuității dintre formele cele mai umile ale vieții

---

fizice și formele cele mai elevate ale vieții spirituale. El e un elan și o mișcare mai mult decât un lucru.

Psihologia plotiniană e studiul diverselor nivele la care se poate găsi sufletul, de la cel mai ridicat, extazul și comuniunea cu Unul, în care „sufletul nici nu mai e un suflet” (VI, 7, 35) până mai jos, acolo unde el e forța organizatoare în lumea sensibilă. Între aceste două puncte își găsește locul ceea ce numim propriu-zis psihologie, studiul facultăților umane ale înțelegerii, memoriei, senzației și pasiunilor; aceste facultăți umane apar la un anume nivel al vieții sufletului.

De aici ordinea de urmat în studiul psihologiei lui Plotin: vom urmări, în primul rând, funcția proprie a sufletului, considerat ca intermediar între lumea inteligibilă și cea sensibilă, și ca organizator al lumii sensibile; vom stăruî, în al doilea rând, asupra problemelor psihologice în sens restrâns, cele ce privesc funcțiile conștiinței.



Dar, înainte de a aborda primul punct, și ca introducere necesară, trebuie să subliniem contrastul dintre sufletul conceput ca forță organizatoare a corpurilor și sufletul conceput ca sediu al destinului. Sub primul aspect, contactul sufletului cu corpul rezultă din funcția sa normală; el e bun și necesar; sub al doilea aspect, dimpotrivă, relația sufletului cu trupul se dovedește a fi rezultatul impurității și al viciilor sale.



După foarte justă observație a lui Inge<sup>55</sup> acest contrast provine din întâlnirea, la Plotin, a două tradiții diferite despre natura sufletului: pe de o parte tradiția animistă, reprezentată de stoici, în care sufletul e considerat ca forță organizatoare; pe de alta, tradiția orfico-pitagoreică, care reprezintă ca decădere venirea sufletului în lumea sensibilă.

Ceea ce trebuie adăugat e că Plotin găsea deja această contradicție la Platon, și o menționează expres. După ce a indicat filosofii care au vorbit despre raporturile dintre suflet și trup, el adaugă: „Ne mai rămâne divinul Platon, care a zis despre suflet multe lucruri frumoase... și sperăm să scoatem ceva limpede din ele. Ce anume spune filosoful? *Se vede însă că nu spune întotdeauna același lucru...* pe de o parte, spune că sufletul e în trup ca într-o închisoare și un mormânt... în Faidros, pierderea aripilor e cauza venirii lui aici... astfel, după toate aceste fragmente, venirea sufletului în trup e un lucru rău. Dar, când vorbește în Timaios despre universul vizibil, face elogiul lumii și spune că e un zeu fericit; sufletul e un dar al bunătății Demiurgului, destinat să aducă inteligența în univers... De aceea sufletul universului a fost trimis în ei de către Zeu, ca și sufletul fiecăruia dintre noi, ca universul să fie perfect” (IV, 8, 1).

Dar acest contrast nu vine la Plotin doar din conflictul tradițiilor; el îl resimțea pe deplin în el însuși. Cum sufletul, această ființă rea, care, admirând lucrurile sensibile, „se recunoaște inferior față de ele, se așază mai jos decât lucrurile

---

55 *Philosophy of Plotinus, tom. I, p. 200.*

---

supuse nașterii și pieirii și se crede cel mai de disprețuit și mai muritor din lucrurile pe care le cinstește” poate oare fi aceeași ființă „care a creat toate vietățile dându-le viața, care a creat soarele și cerul nemărginit și a pus ordine în el dându-l o mișcare de rotație regulată?” (V, 1,2)

Acest conflict e doar o expresie particulară a marelui conflict pe care l-am semnalat în gândirea lui Plotin între reprezentarea universului ca ordine rațională, și cea a universului ca loc al destinului. El iese din acesta printr-o dublă elaborare; pe de o parte, printr-o transformare a fizicii animiste într-un sens favorabil concepției sale despre destin; pe de alta, printr-o încercare de acord între ordinea universală și destinul particular al sufletelor.

Vom studia mai întâi ceea ce a fost această fizică animistă.



Nu există idee mai banală în gândirea greacă decât animismul. Ultimii mari reprezentanți ai acestei teorii înainte de Plotin, stoicii, încercaseră totuși să îl limiteze și să-l evidențieze hotarele precise. Printre puterile motoare ale naturii ei admiseseră că există puteri inferioare sufletului, ca forța de coeziune în minerale sau forța vegetativă în plante; sufletul, în sensul precis al cuvântului, are două caractere specifice, reprezentarea și tendința, și nu poate fi atribuit decât viețuitoarelor.

Plotin dă dimpotrivă animismului o extensie nelimitată; pentru el, orice forță activă în natură e un suflet sau e legată de

un suflet. Nu doar lumea are un suflet, și stelele au un suflet; chiar și pământul are un suflet, grație căruia „dă plantelor puterea de a zămisli”; din cauza acestui suflet „o bucată de pământ smulsă nu mai e ce fusese; se vede bine că pietrele cresc atâta vreme cât sunt legate de pământ și încetează să crească de îndată ce sunt separate de el prin smulgere” (IV, 4, 27).

Nu există ființă neînsuflețită în univers; dacă credem contrariul, suntem victimele unei iluzii; „spunem că un lucru nu trăiește, fiindcă trăiește fără să primească de la univers o mișcare accesibilă simțurilor noastre; asta fiindcă viața sa ne scapă; ființa a cărei viață e perceptibilă simțurilor noastre e alcătuită din ființe ce trăiesc imperceptibil pentru noi, dar ale căror puteri miraculoase se exercită asupra vieții animalului compus. Omul nu s-ar putea mișca în atâtea feluri, dacă mișcarea sa ar rezulta din puteri interioare complet lipsite de suflet; iar universul poate fi fără viață, dacă fiecare din lucrurile care sunt în el n-ar trăi din viața sa proprie. orice ființă are o putere eficace, fiindcă a fost plăsmuită în univers; astfel o parte a sufletului îi vine din univers” (IV, 4, 36, 37, v. și VI, 7, 11).

Din cauza vitalismului său, Plotin a primit cu bunăvoință deosebită teoria stoică a rațiunilor seminale. Rațiunea seminală e forța care conține în stare indivizibilă toate caracterele ce se dezvoltă separat și succesiv într-o ființă vie; ea e ca legea dezvoltării acestei ființe. Rațiunea seminală e prezentată adesea de Plotin ca un intermediar între suflet și ființa vie: „rațiunea ar fi oarecum unul din actele sufletului, act care nu poate exista

---

fără un subiect care acționează; acestea sunt rațiunile seminale; ele nu există în suflet, și nu sunt pur și simplu suflete” (VI, 7, 5). Dar uneori rațiunea e identificată cu sufletul însuși. „Sufletele nu sunt în univers decât fragmente ale rațiunii universale. Rațiunile sunt, toate, suflete.”(III, 2, 18)

Rațiunea seminală e, prin urmare, doar o expresie a activității sufletului și nu desemnează o formă de ființă diferită de suflet.

Acest vitalism nestăpânit, acest panpsihism, al cărui ecou se regăsește distinct la gânditorii Renașterii și până la Leibniz, nu e pentru Plotin decât un mijloc de a face forțele înseși ale naturii să intre în marele curent al vieții spirituale. Fiindcă e un suflet, forța naturală nu e doar o forță motrice și activă, amestecată materiei pe care o ordonează, ea e și activitatea contemplativă ce conține în sine ordinea pe care o impune, fiindcă ea a contemplat această ordine în inteligență. Pe de o parte, sufletul atinge inteligența care e ordinea însăși; pe de alta, ea atinge materia pe care o organizează.

Dar el nu e o forță organizatoare prin partea sa inferioară decât fiindcă e o activitate de contemplare prin partea sa superioară. Când Plotin atribuie organizarea și contemplarea la două suflete distincte sau la două părți din suflet, când opune uneori aceste două părți ca *suflet* în sens restrâns *naturii*, aceste divergențe de exprimare nu schimbă nimic din fondul ideilor. Plotin susține în toate cazurile că acțiunea organizatoare presupune, înaintea ei, o contemplare imuabilă a ordinii. „Partea din suflet care e prima e sus; mereu aproape de vârful, într-o

deplinătate și o iluminare veșnică, ea rămâne acolo, și participă, prima, la inteligibil; cealaltă parte a sufletului care participă la prima, purcede veșnic, viață secundă născută din prima, activitate ce se proiectează în toate părțile și care nu lipsește de niciunde. Sufletul, când purcede, își lasă partea superioară în locul inteligibil, pe care partea sa inferioară îl părăsește; fiindcă, dacă purcederea l-ar face să părăsească această parte superioară, el n-ar mai fi pretutindeni, ci doar acolo unde se termină purcederea.” (III, 8, 5)

Astfel producerea lucrurilor sensibile nu strică nicidecum viața spirituală a sufletului, care rămâne întreg; ea nu e nici oboseală, nici grijă pentru suflet; „corpul nu e păgubitor sufletului care-l cârmuiește; fiindcă rămâne în înălțimile inteligibile, continuând totodată să-l administreze universul însuflețit e în sufletul care-l conține; el n-are nimic care nu participă la acest suflet; el e ca un năvod zvârlit în mare; el trăiește, plin de apă, dar nu poate păstra pentru sine toată această apă în care trăiește. Iar în marea care i se întinde dinainte, năvodul se întinde cu ea, cât poate de departe...

Tot așa sufletul e destul de mare din fire pentru a cuprinde în una și aceeași putere toată substanța corporală; ea nu are o cantitate limitată; peste tot unde un corp se întinde, e acolo; dacă n-ar exista corp, asta n-ar afecta cu nimic măreția ei; ar rămâne ceea ce este” (IV, 3, 9).

Sufletul lumii e deci ca un ocean spiritual în care e afundată realitatea sensibilă: ea nu e ca un muncitor care-și amintește,

---

calculează și combină. Animismul lui Plotin e foarte îndepărtat, în acest sens, de orice antropomorfism. Cum Zeus, sufletul lumii, și-ar aminti oare perioadele trecute ale lumii, fiindcă sunt nenumărate? El vede însă că „acest infinit e unul, și are o știință și o viață unice” (IV, 4, 9). „Ordinea lumii e actul unui suflet dependent de o înțelepciune permanentă, iar ordinea interioară a acestui suflet e imaginea acestei înțelepciuni. Fiindcă această înțelepciune nu se schimbă, nici ordinea nu trebuie să se schimbe; fiindcă nu există moment în care ea n-o contemplă; dacă ar înceta, atunci ar fi în incertitudine.”

Astfel forțele ce acționează în univers sunt forțe imuabile, fiindcă sunt contemplarea unei ordini imuabile. Ele acționează nu „ca medicul care începe dinafară și continuă parte cu parte, care pipăie și chibzuiește îndelung, ci ca natura care vindecă începând cu începutul și care n-are nevoie de chibzuință” (IV, 4, 11).

Producția de lucruri diverse, departe de a-l aduce atingere imutabilității sale, o presupune. „Principiul conducător al lumii cunoaște adevărul așa cum cunoaște prezentul, cu aceeași fixitate, și în afara oricărui raționament. Dacă n-ar cunoaște viitorul pe care-l creează, n-ar produce cu știință și după un model; producția sa ar fi accidentală și la voia întâmplării. Deci, în măsura în care creează e imuabil. Dacă e imuabil în măsura în care produce, nu produce decât după modelul pe care-l are în sine; el produce deci într-un singur fel; fiindcă, dacă și-ar schimba în fiecare clipă felul de a produce, cine ar împiedica

eșecul creațiilor sale? Principiul producător al lumii nu trebuie să greșească niciodată, să nu fie nesigur niciodată, deși s-a crezut uneori că era o muncă grea cârmuirea lumii. Nu se ivesc greutateți decât atunci când se lucrează la lucrul altuia și pe care nu ești stăpân. Dar dacă ești stăpân și singurul stăpân al lucrului tău, nu ai nevoie decât de tine însuși și de voința ta.” (IV, 4, 12)

Se văd aici tendințele animismului lui Plotin; el consistă în a transmuta forțele cosmice în activități spirituale; mai rămâne oare, dedesubtul părții sufletului care contemplă ordinea inteligibilă, vreo parte inferioară a sufletului care să aibă o activitate propriu-zis operativă? Nicidecum; fiindcă această parte a sufletului, natura, nu produce decât în măsura în care e o rațiune, adică „o contemplare și un obiect de contemplare... Ființa care contemplă produce un obiect de contemplat; geometrii, de pildă, produc figuri geometrice contemplând; dar eu (spune natura) nu trasez niciuna; eu contemp lu, și liniile corpului se fac, ca și cum ar cădea din mine” (III, 8, 3, 4).

Puterea care, pentru a produce, se întoarce spre lucrarea pe care o face, nu e, ca să spunem așa, decât un caz limită în care contemplarea a slăbit la extrem; „acțiunea nu e decât o umbră a contemplării și a rațiunii”.

Sunt ușor de văzut intențiile lui Plotin în această transformare a animismului. Singura realitate adevărată este, pentru el, o ordine spirituală; dacă, într-o realitate materială, se face abstracție de ordinea spirituală care se reflectă în ea, a legii sau a rațiunii exprimate în ea, nu mai rămâne decât neființa, materia,

---

locul vid al realității în care această ordine e realizată. Or, o ordine sau o rațiune nu pot exista ca atare decât ca obiect de contemplare sau obiect al științei; singura forță reală, chiar în lumea sensibilă, e deci contemplarea și obiectul său. Singurele forțe efective sunt de natură spirituală. Natura e ca un astfel de vis, ce se reflectă în materie.

Această fizică spiritualistă e în opoziția cea mai radicală posibil față de orice fizică în spirit mecanicist. A nu considera vreodată părțile ca adevăratele elemente ale totului, ci ca produse ale totului; a considera, prin urmare, ideea sau producerea totului ca mai reală decât părțile înseși, iată care sunt principiile sale. Și ele ajung să stabilească între părțile universului legături de natură pur spirituală; astfel lumea sensibilă devine transparentă pentru spirit, și forțele care o animă pot reveni în marele curent al vieții spirituale.



Sistemul lui Plotin, în ansamblu, se naște dintr-un efort de a suprima din realitate tot ce poate fi opac vieții spirituale. Sufletul nu e decât o radiație a vieții spirituale; e expresia concretă, vie, imaginativă, a forței care produce ordine între lucrurile sensibile, grație contemplării ordinii inteligibile.

Există însă un contrast evident între viața universală și ordonată a lumii, așa cum e ea revelată mai ales de către legile astronomiei, și țâșnirea spontană a vieților multiple ce apar fără



ordine pe fața pământului: pe de o parte o ordine fixă; pe de alta, nașterea și pieirea, viețile care se fac și se desfac.

Contrastul la care ne referim a fost, de la Aristotel încoace, motivul unei bune părți a speculațiilor fizice și metafizice ale Antichității; numeroși filosofi și-au asumat sarcina de a încadra viețile multiple și individuale, aceste destine particulare, în ordinea universală. Știm anume cum a rezolvat stoicismul problema: sufletele individuale sunt fragmente ale sufletului universal și sunt toate supuse ordinii unice, Destinul, care e „înlănțuirea cauzelor. În pofida decadenței stoicismului în epoca lui Plotin, concepția legăturii sufletelor cu sistemul cosmic era menținută vie de către credința răspândită în astrologie. Cultul lui Sol invictus, instituit la Roma de Aurelian, conținea o teologie, din care legătura sufletelor cu Cosmosul era unul din articolele principale<sup>56</sup>.

„Soarele, zeu suprem - spune Cumont - foc înzestrat cu rațiune, devine creatorul rațiunilor individuale care conduc microcosmul uman. Lui îi e atribuită formarea sufletelor; discul lui strălucitor, radiind razele sale pe pământ, trimite mereu particule de foc în corpurile pe care le cheamă la viață, și după moarte le recheamă la sine....Pe basoreliefurile mithraice, una din cele șapte raze care înconjoară capul lui *Sol invictus* se prelungește până la taur, animalul cosmogonic.” Anumiți neoplatonici din secolul II, ca Numenius, acceptau aceste păreri, și înțelegem, după mărturia

---

56 Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912, p. 131 și 188.

---

lui Plotin însuși (IV, 3, 1) în ce fel ei încearcă să le lege de textele lui Platon. Plotin a văzut și el bine legătura intimă dintre credințele astrologice, teza stoică a Destinului și resorbirea tuturor sufletelor individuale în sufletul universal (III, 1,2,7).

Acestui ansamblu de credințe i se opune o concepție cu totul diferită despre suflet, cea care e deja prezentă în miturile platonice și care era susținută de gnosticii cunoscuți de Plotin. După ea, sufletul nu e din lume; ea nu e angajată decât accidental în ordinea vizibilului, urmare a unei căderi. Ordinea sensibilă nu e făcută pentru sufletul căzut; dar el are o spontaneitate proprie și radicală care-l permite să se elibereze.

Acest conflict de idei este, pentru Plotin, de cea mai mare importanță. Căci, dacă sufletul nostru e o parte a sufletului universului, așa cum corpul nostru e o parte din corpul lui, destinul nostru ar fi constrâns să „sufere influența mișcării circulare a cerului” (IV, 3, 7). Doctrinile care fac din sufletul nostru o părticică a sufletului universal interpun sufletul ca ecran opac între noi și lumea inteligibilă.

Pe de altă parte, cum să admitem că sufletele sunt izolate și separate unele de altele? Nu simțim oare o simpatie reciprocă a sufletelor, care ne garantează unitatea lor? „Un spectacol ne dă în comun suferința și bucuria, și noi resimțim natural atracția prieteniei; iar prietenia vine în mod firesc din atracția sufletelor.

Descântecele și farmecele ne apropie și ne fac să comunicăm prin simpatie la depărtare. Cuvinte spuse șoptit au o acțiune îndepărtată și se fac auzite la mari depărtări; după acestea, se

poate înțelege unitatea tuturor lucrurilor, care vine din unitatea sufletului.” (IV, 9, 8)

Dar, dacă așa stau lucrurile, nu trebuie să negăm oare că într-adevăr există o multitudine de suflete, și nu suntem constrânși la doctrina care face din fiecare din gândurile noastre „gândurile unei alte ființe? Și totuși trebuie ca fiecare să fie el însuși, ca gândurile și faptele noastre să fie ale noastre, ca faptele noastre, bune și rele, să vină din noi” (III, 1, 4). Cum să se conceapă deci raporturile dintre sufletele diverse cu sufletul total?

Acest raport consistă oare în faptul că sufletele parțiale sunt părți ale sufletului total? Dar ce înseamnă „părți”? Dacă ne închipuim sufletul universului ca o masă corporală care se fragmentează, se vor obține astfel suflete multiple, dar toată unitatea va dispărea. „Sufletul unic s-ar consuma într-o multitudine de puncte.” (IV, 9, 4) „Ar însemna să pierdem sufletul (unic) sau să facem din el un simplu nume; dacă a existat, e ca vinul împărțit în mai multe butoaie; vinul din fiecare poate fi numit parte din tot vinul.” (IV, 3, 2)

Se va spune deci că sufletele individuale „sunt părți ale sufletului total în sensul în care, într-o viețuitoare, sufletul din deget va fi numit parte a sufletului din picior?” Spre deosebire de prima ipoteză, se va menține astfel unitatea vieții universale, dar nu va fi explicată nicidecum multitudinea vieților particulare. Fiindcă trebuie, în această ipoteză, ca „sufletul să fie pretutindeni același, întreg pretutindeni, unul și același suflet în

---

mai multe ființe deodată. Dar atunci nu se mai poate spune că există pe de o parte sufletul universal și pe de alta părțile acestui suflet”. Dar, vom adăuga, diversitatea de puteri pe care sufletul universal le exercită în diferite părți ale universului nu ajunge oare pentru a explica multitudinea sufletelor? De pildă, sufletul universal se manifestă aici ca putere vegetativă, acolo ca putere senzitivă. Acest lucru nu explică totuși nimic, fiindcă atunci fiecare suflet, identificat cu o putere anume, n-ar trebui să posede așa cum posedă, cel puțin de drept, aceleași puteri ca sufletul universal. „Fiecare parte n-ar putea să gândească; doar sufletul universal ar fi capabil de aceasta, sau pretinsa parte ar fi un suflet rațional, la fel de rațional ca sufletul total, și deci e identic cu acest suflet și nu e o parte a acestuia” (IV, 3, 3).

Așa că ori se afirmă multitudinea pe seama unității, sau invers. Trebuie deci ca multiplicitatea și unitatea să fie concepute altfel. Trebuie mai întâi să se insiste asupra acestui punct, că sufletele multiple sunt omogene între ele, și că au toate, oarecum, aceeași capacitate de viață spirituală. „Sufletele noastre se ridică la aceleași obiecte ca sufletul totului, și funcția lor intelectuală e asemănătoare.”(IV, 3, 1), „Sufletul nostru e de același fel ca sufletul zeilor; când îl considerăm individual, și fără adăugiri, îi găsim același preț ca sufletului lumii.” (V, 1, 2)

Asta fiindcă fiecare suflet e potențial în toate ființele, și prin asta are o unitate cu celelalte suflete. Fiindcă „așa cum altele, ca și noi, sunt ființele, suntem toți, noi și ei, ființe; și toți suntem ființe; deci nu suntem cu toții decât unul”. Această unitate nu e

deci nicidecum ca unitatea abstractă a unui punct; e mai degrabă uniunea sufletelor, care, prin vârful lor, participă toate la aceeași contemplare inteligibilă. Dar noi ne ignorăm unitatea, fiindcă privim în afara ființei de care depindem. Suntem toți ca un cap cu mai multe fețe întoarse în afară, dar care se isprăvesc înăuntru printr-un singur vârf. Dacă ne-am putea întoarce spontan, sau dacă avem norocul „ca să ne tragă Atena de păr, am vedea deodată Zeul însuși și ființa universală... Dar cum nu există un punct în care ne putem fixa limitele, ca să spunem: până acolo sunt eu - renunțăm să ne separăm de ființa universală (VI, 5,7).

Nu trebuie deci să vorbim la Plotin de un suflet unul care să se fragmenteze în suflete multiple. Problema multiplicității sufletelor se rezolvă printr-un apel la viața spirituală. Există, la cea mai înaltă treaptă a sufletelor, o stare de uniune atât de mare încât nu se mai poate vorbi de mai multe suflete; e o stare de uniune hypostasiată într-un suflet unic, care le precedă pe toate celelalte. Sau, se poate spune și așa, acest suflet unic e ca un sistem a cărui unitate corespunde celei a sistemului inteligibil al ideilor pe care le contemplă. „Sufletele au toate o legătură de dependență cu o inteligență și sunt rațiunile inteligențelor;... corespunzând fiecare cu un inteligibil mai puțin divizat decât ele însele, ele au totuși voința de a se diviza, dar nu pot duce la bun sfârșit această operație; ele păstrează identitatea cu diferența; fiecare subzistă ca o ființă, dar toate împreună nu fac decât o ființă. Iată punctul capital al tezei noastre; toate sufletele vin din

---

unul singur; aceste suflete multiple venite dintr-un suflet unic sunt ca inteligențele, separate și neseperate.” (IV, 3, 5)

Multiplicarea sufletelor consistă nu într-o creare de ființe noi, ci în faptul că legăturile care le legau cu sufletul universal se desfac, și în faptul că particularitatea fiecărui suflet e pusă în evidență. Dacă anumite suflete „n-au părăsit sufletul universal, fratele lor” (IV, 3, 6) și „ascund în universalitatea lumii inteligibile ceea ce au particular, altele țâșnesc oarecum în afara ființei universale într-o ființă particulară asupra căreia au o acțiune particulară” (VI, 4, 16). Orice suflet e sau universal *in actu* și particular *in potentia*, și atunci e totuna cu sufletul universal, sau „deturnându-și activitatea, devine un suflet particular, deși, în alt sens, (*in potentia*) își păstrează universalitatea” (*Ibid.*).

În fine, multitudinea sufletelor e cea a unei vieți spirituale ce scade și se șterge câte puțin de la starea de uniune la cea de dispersie. Imaginile folosite de Plotin pentru a-și exprima gândirea vizează toate punerea pe primul plan a acestei idei de continuitate între diversele niveluri ale vieții sufletelor. „Este, spune el vorbind de sufletul unic din care vin toate sufletele, ca și cum un oraș ar avea un suflet; el conține locuitori din care fiecare are un suflet; dar sufletul orașului e mai desăvârșit și mai puternic, deși nimic nu împiedică celelalte suflete să fie de aceeași natură cu el.” Sau iar: „dintr-un suflet unic provin sufletele multiple și diferite, ca și cum dintr-un gen unic provin specii inferioare și superioare” (IV, 8, 3).

Prin această teorie, lumea sufletelor era sustrasă unui destin interior lumii și legată direct de ordinea inteligibilă.



Plotin se găsea în prezența unei dificultăți analoage, dar și mai mari. Multiplicarea sufletelor duce, în ultima sa treaptă, la dispersia lor în materie și la uniunea lor cu corpurile particulare pe care le fac să trăiască. Aici e efectul natural și necesar al legii procesiunii, al diseminării progresive a puterii spirituale. Un corp e viu fiindcă a primit „ca o iluminare sau o încălzire” urma de suflet pe care era apt s-o primească. Nimic aici, prin urmare, decât un eveniment natural și necesar.

Dar, pe de altă parte, căderea sufletului în trupuri e reprezentată în miturile lui Platon și în credințele religioase vii din vremea lui Plotin ca rezultând dintr-un demers spontan al sufletului, rău în sine, și care e totodată consecința și principiul tuturor nenorocirilor sufletului. Cum să punem oare de acord una cu cealaltă, se întreabă Plotin? „Dacă sufletul (iluminând corpul) nu devine rău în sine, și dacă acesta e modul său de intrare și de prezență în corp, ce e deci coborârea și urcarea periodică a sufletelor? De ce există pedepse? De ce există metempsihoza?

Iată învățămintele primite de la filosofii antici, care au tratat cel mai bine despre suflet; trebuie să încercăm să arătăm că teza noastră actuală e în acord, sau cel puțin nu e în dezacord cu a lor.” (VI, 4, 16)

---

Oricare ar fi bunăvoința lui Plotin în această privință, trebuie să remarcăm că rămâne la el un contrast persistent între cele două concepții. Pe de o parte, producția de corpuri vii și animate e considerată ca o funcție naturală a sufletului. „Sufletele nu trebuie să existe singure, fără ca să apară produsele activității lor; e inerent oricărei naturi să producă și să se dezvolte mergând de la un principiu indivizibil, un fel de sămânță, până la un efect sensibil...

Dacă materia e eternă, e imposibil, fiindcă ea există, să nu aibă partea ei din principiu care oferă binele fiecărui lucru, în măsura în care e capabil să-l primească”. (IV, 8, 6) însuflețirea sufletului intră în ordinea universală. în această lume „totul e determinat de subordonarea față de o rațiune unică; totul e fixat, și coborârea și urcarea sufletelor și restul. Dovada acordului sufletelor cu ordinea universului, dovada faptului că ele nu acționează izolat, ci că-și combină coborârile și că sunt în acord cu mișcarea circulară a lumii, e faptul că viețile lor și voințele lor își au semnele lor în figurile formate de planete și se unesc oarecum într-o singură temă melodică... Nu ar putea fi astfel, dacă acest univers n-ar avea acțiuni și pasiuni corespunzătoare acestei vieți a sufletelor și nu le-ar măsura perioadele, rangurile și viețile în carierele pe care le parcurg” (IV, 3, 12).

Sufletul se mișcă fără reflexie înspre corpul pregătit pentru el de către sufletul lumii; el e „transportat în corpul spre care are cea mai mare asemănare;... când a venit momentul, el coboară acolo ca la chemarea unui crainic” (IV, 3, 12 și VI, 7, 7). Astfel



sufletul se întinde natural printr-o procesiune necesară, de ia lumea inteligibilă unde-l rămâne vârful la planta pe care o face să crească. „Sufletul pare că înaintează până la plante; el înaintează într-acolo, fiindcă principiul vegetativ aparține sufletului; dar el nu înaintează în întregime; el vine în plante fiindcă, pogorând în regiunea inferioară, produce o altă existență în această purcedere însăși, prin bunăvoință față de ființele inferioare; dar, în ce privește această parte superioară de la sine care e legată de inteligență și constituie propria-i inteligență, el o lasă să rămână imobilă în ea însăși.(V, 2, 7)

În altă parte, Plotin vorbește însă altfel. Mândria și îndrăzneala sufletului sunt cele ce o fac să se cufunde în trupuri.

„Sufletele își văd imaginile ca în oglinda lui Dionysos, și, de sus, se avântă spre ele.” (IV, 3, 12) Sufletul nu se mulțumește să radieze; el e atras de reflexia pe care a produs-o. Dacă unele din ele rămân imobile, „alte sunt atrase de reflexul strălucitor pe care-l produc asupra lucrurilor pe care le luminează; reținute în corpurile lor, ele sunt înlănțuite de legături magice și posedate în întregime de solitudinea lor pentru natura corpului” (IV, 3, 17). Nu mai e vorba de veșnica procesiune prin care sufletul se extinde, ci de un demers pozitiv și momentan prin care el se retrage din valul vieții spirituale și se întrupează. „Sufletele trec de la univers la părțile acestuia; fiecare vrea să fie al său însuși; el obosește să fie cu altul și se retrage în sine. Rămas multă vreme în această depărtare și separare de tot, fără a-și ridica privirea spre inteligibil, el devine un fragment, se izolează;...

---

sprijinit pe un singur obiect separat de ansamblu, el se depărtează de tot restul; el vine și se întoarce spre acest obiect unic, învins de toate celelalte; el se depărtează de ansamblu; el guvernează cu dificultate obiectul său particular; el e acum în contact cu el; el îl apără de obiectele exterioare; el îi e prezent, și pătrunde în el, în mare parte. Iată de unde vine ceea ce se numește pierderea aripilor.”(IV, 8, 5)

Trebuie, de fapt. să distingem actul natural și necesar prin care sufletul însuflețește trupul, și actul prin care el se leagă cu voia de acest corp. În momentul când el produce în materie un reflex al său (corp viu), „el e încă în locul lui, în regiunea intermediară; dar el își aruncă încă o privire asupra imaginii; prin această a doua privire, el îi dă o formă și, mulțumit, coboară în el” (III, 9, 2).

Astfel, sufletul, în mitul coborârii, „merge mai departe decât trebuie”, adică, fără îndoială, mai departe decât o cere legea purcederii. O dată această purcedere isprăvită, sufletul își are partea sa superioară în inteligibil, un reflex în materie și, între această parte superioară și acest reflex, o parte medie. Doar atunci se produce „coborârea”; partea superioară rămâne în inteligibil, dar partea medie a sufletului e antrenată spre reflectarea sa.

Există între aceste două imagini o contradicție evidentă.

Plotin nu ne dă indicii după care să o suprimăm, dar e poate posibil să o explicăm. Teoria purcederii consideră sufletul ca o activitate spirituală hypostasiată, ce se întinde de la inteligibil la

lumea sensibilă. Însă acest hypostas care constituie sufletul nostru, nu suntem noi înșine, sau, cel puțin, nu chiar noi înșine; realității existând în sine care constituie sufletul nostru i se adaugă atitudinea noastră față de ea; putem să fim în ea la niveluri diferite; putem să ne separăm de partea ei superioară.

Dar ce e acest *noi* distinct de suflet, fără a fi cu totul distinct?

Pare uneori că Plotin are intuiția unei activități propriu-zis subiective care, ea, nu se poate hypostasiază și transforma în lucru. Sufletul nostru se întinde înaintea noastră ca un obiect; nu în el există, propriu-zis, mișcare și coborâre; corpul fiind apropiat de el pentru a fi iluminat; dar noi putem să ne identificăm cu acest reflex și ne putem separa de el; noi introducem astfel ca o tăietură între noi și partea superioară a sufletului nostru, tăietură care există numai pentru noi, dar care nu stânjenește continuitatea reală între lumea inteligibilă și cea sensibilă. Cu alți termeni, eul nostru, ceea ce noi suntem pentru noi nu e potrivit sufletului nostru. „Dacă avem în noi lucruri atât de mari, se întreabă Plotin, după ce enumeră proprietățile sufletului, de ce nu le percepem? De ce rămânem majoritatea timpului fără a face asemenea activități? De ce unii oameni nu le fac niciodată? Aceste mari obiecte persistă mereu în activitatea lor și în inteligență ca și principiul anterior...; sufletul e și el animat de o mișcare eternă; dar noi nu simțim tot ceea ce e în sufletul nostru; doar ceea ce pătrunde până la senzație ajunge până la noi; atâta timp cât o activitate nu se transmite sensibilității, ea nu

---

traversează tot sufletul; fiindcă noi avem facultatea de a simți, ignorăm că nu suntem un fragment de suflet, ci sufletul întreg.

Fiecare parte a sufletului trăiește și acționează mereu după funcția sa proprie; dar noi nu avem cunoștință de acest lucru decât atunci când apare comunicarea și percepția lui.”

Astfel, în pofida logicii sistemului purcederii, activitatea noastră proprie, atitudinea noastră spirituală subiectivă, dacă putem spune, tinde, la Plotin, să se elibereze de activitatea spirituală transformată în lucru, care e hypostasul. Dacă marginile acestei activități îi sunt oferite de ordinea însăși a lucrurilor, dacă nu le instaurează ea însăși, ea e totuși în întregime prizoniera lor, fiindcă poate să se miște acolo.



Toată psihologia lui Plotin, în sensul restrâns al cuvântului, e dominată de principiul deja citat: „Nu există punct în care să ne putem fixa limitele, ca să putem spune: până aici sunt eu” (VI, 5, 7).

În stările spirituale de treaptă superioară, sentimentul de personalitate dispare, în același timp cu atenția față de lucrurile exterioare. Omul ajuns la lumea inteligibilă „nu-și mai amintește deloc de sine; nu-și mai amintește că e el, Socrate care contemplă; el nu știe dacă e o inteligență sau un suflet. Dacă ne gândim la aceste stări de contemplare foarte profundă, chiar aici pe pământ, unde gândirea nu se întoarce asupra sa; noi ne posedăm pe noi înșine; dar toată activitatea noastră e îndreptată

spre obiectul contemplat; devenim acel obiect; ne oferim lui ca o materie căreia el îi dă formă; nu mai suntem noi înșine decât *in potentia*".

Cât despre funcțiile normale ale spiritului, rațiune, memorie, sensibilitate, ele nu sunt centrul, ci derivații, limitări ale vieții spirituale. Conștiința, departe de a fi, pentru Plotin, esențială, e un accident și ca o slăbire. Sufletul posedă cu atât mai mare putere propriile sale calități, cu cât e mai puțin conștient de ele (IV, 4, 4).

Noi gândim mereu; dar nu percepem mereu gândirea noastră (IV, 3,30). „Acțiunea (gândirii) scapă, când nu se raportează la un obiect sensibil; fiindcă doar prin intermediarul senzației ne putem raporta activitatea la obiecte intelectuale... Impresia lor are loc, se pare, când gândirea se întoarce asupra sa însăși, și când ființa în acțiune în viața sufletului e oarecum trimisă în sens invers; așa ca imaginea în oglindă, când suprafața sa e imobilă... Dacă partea din noi înșine în care apar reflexele rațiunii și inteligenței nu e agitată, aceste reflexe sunt vizibile; atunci nu doar inteligența și rațiunea cunosc, ci avem un fel de cunoștință sensibilă a acestei acțiuni. Dar dacă oglinda e spartă din cauza unei tulburări în armonia corpului, rațiunea și inteligența acționează fără să se reflecte în ea, și e atunci gândire fără imagini... Se pot găsi, și în veghe, activități, meditații și acțiuni foarte frumoase pe care conștiința nu le însoțește; astfel cel care citește nu are neapărat conștiința că citește, mai ales dacă citește cu atenție.”

---

Urmează că în suflet, la cea mai înaltă treaptă a vieții spirituale, nu există memorie, fiindcă sufletul e în afara timpului, nici sensibilitate, fiindcă sufletul n-are raporturi cu lucrurile sensibile, nici raționament, nici gândire discursivă, fiindcă „în eternitate nu există raționament”. între funcțiile normale ale conștiinței și natura intimă a sufletului există o contradicție.

Explicația psihologică, la Plotin, va consta în a arăta cum aceste funcții ale sufletului se nasc treptat dintr-o decădere a vieții spirituale. Prin scăderea nivelului sufletului în realitatea metafizică vedem noi că se nasc în el memoria, sensibilitatea și înțelegerea.

Psihologia consistă în a determina care e exact acest nivel pentru o funcție dată. Ea este, la Plotin, foarte fragmentară; el a consacrat analize lungi memoriei; le voi studia primele.



La ce nivel se produce memoria? E ea, cum au crezut stoicii, o funcție a părții sufletului care e unită cu corpul? Nicidecum, fiindcă memoria are loc după ștergerea impresiei sensibile. În plus, nu ne amintim doar lucruri sensibile, ci și cunoștințe științifice (IV, 3, 25).

Se va răspunde că memoria nu poate avea loc decât în sufletul unit cu corpul? Fără îndoială; dar mai întâi, amprenta produsă de obiectul sensibil n-are nimic material; sufletul nu e o „tăbliță unsă cu ceară”; impresia în suflet e „un fel de intelectiune” chiar în cazul lucrurilor sensibile. În plus, dacă amintirea e o păstrare,

e din cauza trăsăturilor proprii sufletului, și fiindcă „el nu e un lucru care să fie în curgere perpetuă”. În sfârșit, corpul constituie un obstacol pentru memorie; băutura nu produce oare uitarea? (*Ibid.*, 26).

Deci memoria aparține în propriu sufletului, în măsura în care el nu e prins în corp. Dar la ce nivel s-o plasăm în suflet?

Trebuie să legăm de fiecare facultate amintirea lucrurilor care se raportează la acesta și să spunem, de pildă, că prin facultatea dorinței ne amintim obiectul dorit? Nicidecum; fiindcă, fără îndoială, urmare satisfacerii unei dorințe, se produce, în facultatea de a dori, o modificare ce se păstrează; însă această modificare e o simplă dispoziție sau afecțiune prezentă; ea nu e o amintire propriu-zisă (*Ibid.*, 28).

Amintirea nu e nici persistența impresiei sensibile.

Experiența ne arată că nu există legătura necesară care ar trebui să existe, în acest caz, între o bună memorie și o percepție precisă și fină. Acestea sunt fapte de alt ordin. Memoria, cel puțin cea a lucrurilor sensibile, are ca obiect propriu imaginea, la care ajunge senzația, dar a cărei conservare depinde de imaginație (*Ibid.*, 28).

Se va obiecta că se explică astfel amintirea lucrurilor sensibile, dar nu cea a celor intelectuale. Plotin răspunde că, dacă există, propriu-zis, memorie, e doar în măsura în care sunt legate de imagini sensibile. Dacă, așa cum spune Aristotel, o imagine însoțește orice gând, atunci persistența acestei imagini, care e ca reflectarea concepției, va explica amintirea obiectului cunoscut.

---

Printre aceste imagini, există unele cu o însemnătate deosebită; e vorba de formulele verbale ce însoțesc orice gând. „Gândul e un indivizibil; atâta vreme cât nu s-a exprimat exterior, atâta timp cât rămâne interior, ne scapă; limbajul, dezvoltându-l și făcându-l să treacă de la starea de gândire la cea de imagine, reflectă gândirea ca o oglindă; și astfel gândirea e percepută; ea durează și e amintită.” (IV, 3, 30)

Se vede acum locul propriu ai memoriei; ea e în suflet, dar nu în sufletul purificat de orice contact cu trupul. Astfel, pe măsură ce are loc purificarea, memoria se elimină treptat. „Cu cât sufletul se străduiește mai mult spre inteligibil, cu atâta uită mai mult lucrurile de aici de pe pământ; astfel, în acest sens se poate spune că un suflet bun e unul care uită.” (*Ibid.*, 32) în cel mai rău caz, sufletul, plasat în locul inteligibil, nu mai are amintiri. „Nu e cu putință, când gândirea se aplică celor inteligibile, să facă altceva decât să le gândească și să le contemple; iar gândirea actuală nu implică amintirea de a fi gândit.” Să nu se obiecteze că gândirea intelectuală e o mișcare care cuprinde momente succesive, așa ca diviziunea genului în specii, și prin urmare, în fiecare moment, memoria momentelor precedente. Fiindcă e vorba aici de o anterioritate și de o posterioritate logice, care au raport cu ordinea și nu cu succesiunea în timp; la fel, ordinea de dependență dintre părțile unei plante nu ne împiedică să o vedem dintr-o dată (IV, 4, 1).

Plecând de la această stare superioară, se poate vedea acum cum se naște memoria în suflet. Ea se naște, de îndată ce sufletul



iese din inteligibil și vrea să se distingă de el. Atunci nu mai există asimilare completă între suflet și obiectul său. Distanța la care sufletul e de lumea inteligibilă face ca el să nu mai aibă decât imagini. „Sufletul posedă încă toate lucrurile; dar el le posedă în mod secundar, și astfel, nu devine perfect toate lucrurile.” Imaginea se naște deci dintr-o pătrundere incompletă a obiectului, suficientă totuși pentru a dispune sufletul conform lui (*Ibid*, 3).

Cu toate acestea, s-ar putea obiecta, viața sufletelor, și chiar a sufletelor superioare precum cele ale stelelor, nu e oare legată de durată? Sufletul stelei nu acționează în durată pentru a-și conduce corpul, nu trebuie oare, în pofida superiorității sale, să păstreze amintirea momentelor trecute ale acțiunii sale? Însă amintirea unuia din aceste momente ar presupune că el se poate distinge și izola de toate celelalte. Dar nu e totdeauna așa. Viața unui astru nu se divide în fragmente separabile. „A distinge în perioada unui astru un ieri și un anul trecut, e ca și cum am divide în mai multe mișcări mișcarea piciorului care face un pas, și ca și cum am vedea în acest impuls unic o multitudine de impulsuri unice și succesive.”

Durata vieții unui astru e indivizibilă, și noi suntem cei care, din punctul nostru de vedere, distingem zilele și nopțile și părțile timpului (IV, 4, 7).

Aceste observații ne arată mai bine cu ce condiții viața în durată e însoțită de memorie - anume cu condiția ca această durată să-și piardă unitatea și să se fragmenteze. Memoria

---

depinde atunci de atitudinea sufletului. Ea nu trezește trecutul decât pe cât are interesul să-l trezească. Dacă senzații diferite, provocate de obiecte diferite, nu-l interesează, el nu-l primește în memorie. În particular, dacă avem de făcut mereu aceeași acțiune în aceleași condiții, (cazul sufletului stelei) nu vom păstra nici cea mai mică amintire a succesiunii timpului. „Când se repetă mereu același act, inutil să păstrăm amintirea fiecărui detaliu al acestui act, fiindcă rămâne același.” (*Ibid.*, 8) Memoria nu-și are deci locul decât într-o viață fragmentată, asaltată fără încetare de impresii noi și de nevoi ce renasc fără încetare.



Studiul făcut de Plotin asupra memoriei e foarte grăitor în ce privește metoda lui privitoare la cercetările psihologice. Să vedem cum a aplicat el această metodă la problemele plăcerii și durerii.

Plăcerea și durerea sunt la un nivel mai jos decât memoria.

Ele nu aparțin complet sufletului, ci și corpului care e legat de el, și complexului suflet-corp. Nu există afecțiune în corpul neînsuflețit, care e indiferent disoluției părților sale, fiindcă substanța sa rămâne; dar, când corpul vrea să se unească cu sufletul, el formează cu el „o alianță primejdioasă și instabilă” care naște dificultăți. Corpul se supune la tot felul de modificări, mai mult sau mai puțin compatibile cu prezența vieții care-l vine de la suflet. Când e atins în organizarea sa, apare „un recul al

corpului, care tocmai e lipsit de imaginea sufletului pe care-l are” și, exact în locul unde e atins, se produce durerea.

De aceea, durerea e resimțită și localizată în partea suferindă. Doar corpul suferă. Invers, plăcerea se produce în momentul în care modificarea corporală e de asemenea natură, încât îi permite corpului să primească din nou influența sufletului.

Într-un cuvânt, plăcerea e o creștere, iar durerea o scădere a vitalității corpului. Trebuie distinsă percepția pe care o are sufletul de plăcerea și durerea însele; percepția are loc la un nivel superior. „Senzația însăși nu e suferință, ci cunoștință a suferinței; fiind cunoștință, ea e impasibilă.” (IV, 4, 18-19)

Dorința, după Plotin, e un fenomen complex care are loc la diferite nivele; punctul său de plecare e în corpul viu. „Nu sufletul e cel ce caută gustul dulce și amar; corpul, însă le caută corpul care nu vrea să rămână un simplu corp” și care le caută pentru a-și crește vitalitatea. În acest stadiu, dorința e năzuință sau pre-dorință; el depinde de starea actuală a corpului. Într-un stadiu următor, dorința e în natură, adică în partea emanată a sufletului care conservă corpul viu; natura nu primește toate năzuințele corpului, fiindcă ea caută doar ceea ce poate să-l vindece; ea nu se unește cu dorințele decât dacă sunt dorințe care nu depind de interesul momentan al organului afectat, ci care vizează conservarea organismului. Într-al treilea stadiu, dorința pătrunde până în suflet. „Senzația prezintă imaginea obiectului, și, după această imagine, sau sufletul satisface dorința - acesta și ale rolul lui - ori îi rezistă, și o suportă, și nu e

---

atent nici la corpul în care a început dorința, nici la natura care a dorit apoi.” (IV, 4, 20-21)

În mânia, Plotin distinge și ceea ce vine din trup, fierberea fierii și sângelui, și ceea ce vine din suflet; percepția sau imaginea obiectului e cea care a cauzat această revoluție organică; apoi dispoziția sufletului de a se ataca sau a se apăra. Dar există și o „mânia care vine de sus”; reprezentarea obiectului și dispoziția morală sunt atunci anterioare modificărilor fiziologice (IV, 4, 28).

Aceste exemple ajung să arate care este amploarea metodei lui Plotin în problemele psihologice, și cum a intuit, poate mai precis decât alți filosofi ai Antichității, importanța fenomenelor organice în viața sufletului.



Înțelegerea (*διάνοια*) e considerată de Plotin ca nivelul propriu și normal al sufletului, intermediară între inteligentă și lumea sensibilă. Înțelegerea suntem noi înșine, pe când inteligența, pe de o parte, și corpul, pe de alta, sunt doar ale noastre.

Înțelegerea are trei funcții principale: întâi compune și divide plecând de la imagini derivate din senzație. Astfel, el va dezvolta imaginea pe care o are despre Socrate, amănunțind ceea ce-l oferă imaginația. În al doilea rând, ea ajustează datele senzației cu amprente pe care le primește de la ideile inteligibile; ea distinge, de exemplu, dacă Socrate e bun, nu doar în purele date sensibile, ci fiindcă are în sine regula binelui. În fine, ea face să

corespundă imaginile actuale și recente cu cele vechi; recunoaște; în persoana dinaintea sa îl recunoaște pe Socrate.

Înțelegerea are deci, pentru Plotin, o funcție discursivă, o funcție de legătură; „ea știe că e discursivă, adică făcută pentru a înțelege lucrurile exterioare”. Dar, în acest efort de înțelegere, ea se ridică spre inteligența a cărei lumină o primește. (V, 3, 2-3)

Am înțelege greșit această psihologie dacă am considera facultățile inferioare ca adăugându-se sufletului, pe măsură ce coboară spre un nivel inferior. Ar însemna să admitem că pogorârea sufletului, departe de a-l sărăci, îl îmbogățește și constituie un progres pentru el, făcând să treacă la fapt puteri adormite înainte. În realitate, facultățile inferioare nu sunt decât o expresie sărăcită și o formă deficientă a ceea ce sufletul conține veșnic.

Facultatea de a simți care se află în omul sensibil este, de pildă, reflectarea facultății unei simțiri mai elevate care e în „omul inteligibil”, adică în partea superioară a sufletului. „Ființele inteligibile pot fi numite sensibile, fiindcă ele sunt, în felul lor, obiectele unei percepții. Senzația, aici pe pământ, pe care o numim senzație fiindcă se raportează la corpuri, e mai obscură decât percepția care are loc în inteligibil, și ea nu mai e clară decât în aparență. Noi numim senzitiv omul de aici, fiindcă percepe mai puțin bine și percepe imagini inferioare modelului; astfel senzațiile sunt gânduri obscure și gândurile inteligibile sunt senzații clare.” (VI, 7, 7)

---

## CAPITOLUL VI

### INTELIGENȚA

*(Noûς)*

Sufletul, din care provin toate forțele care organizează și dau viață universului sensibil, poate, printr-o mișcare de conversie, să se reculeagă în sine însuși și să suie la principiul său, Inteligența.

Teoria plotiniană a Inteligenței conține în ea atâtea elemente eterogene și răspunde la atâtea probleme diverse, încât e foarte greu de analizat și de scos în evidență unitatea ei. Inteligența corespunde Ideilor platonice; ea concentrează în sine substanța teoriei aristoteliciene a formei; și are ceva din Zeul suprem al stoicilor, Inteligența care conduce universul. Dar acestea nu sunt decât aspecte filosofice ale teoriei, în care Inteligența e considerată ca explicație și cauză a lumii sensibile. Fiindcă, pe de altă parte,

Inteligența marchează o treaptă în viața spirituală, o etapă în călătoria ascensională a sufletului spre scopul său ultim. Iată aici un aspect cu totul diferit; ne face să ne gândim la Duhul Sfânt în sensul sfântului Pavel - Duhul eliberat de carne - mai mult decât la Inteligență, în sensul filosofiei grecești.

Această diversitate de aspect e marcată de dificultățile pe care le au traducătorii în redarea cuvântului *Noûς*<sup>57</sup> pe care l-am redat până acum ca *inteligență*. E termenul folosit de Bouillet în traducerea sa din Enneade, și are în spate o tradiție lungă; în scolastica secolului XIII, cuvântul *intelligentia* desemnează aproape totdeauna inteligența separată și hypostasiată, așa cum se găsea în filosofia arabilor, provenită din Aristotel și Plotin. Dimpotrivă, interpreții recenți par a fi căzut de acord asupra unui alt termen.

M. Arnou (*Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921) folosește cuvântul *esprit*. M. Inge (*The Philosophy of Plotinus*, Londra, 1918) alege cuvântul *spirit*, care pentru el pune în evidență înrudirea acestei noțiuni cu *pneuma* al lui Pavel. La fel, într-un alt studiu, (*Plotin*, Leipzig, 1921), M. Heinemann folosește cuvântul *Geist*, care, sub pana unui filosof german, se îmbogățește cu sensul din filosofia hegeliană.

Aceste traduceri, cel puțin primele două, au inconvenientul de a nu desemna destul de limpede aspectul filosofic al conceptului. Pe de altă parte, cuvântul *inteligență* (și acesta e poate motivul pentru care e respins azi) are inconvenientul de a sugera sensul în care eluat de teoriile noastre anti-intelectualiste moderne, adică, sensul de gândire discursivă; or, la Plotin, Inteligența e esențialmente intuitivă. În pofida inconvenientului semnalat, vom păstra, cu toate rezervele arătate, termenul consacrat de tradiție.

---

<sup>57</sup> *Cuget sau minte.*

---

Se vede deja de unde provine dificultatea și însemnătatea teoriei lui Plotin: sfântul Pavel, în spiritualismul său, trece cu vederea lumea inteligibilă, ca model al lumii sensibile; el are, față de lumea sensibilă, lumea cărnii, o atitudine pur negativă; spiritul nu o destăinuie, ci se eliberează de ea. Contra acestei mișcări care vada inteligența de orice conținut rațional și explicativ în favoarea spiritului, a început devreme, încă înainte de sf. Pavel, o mișcare de idei inversă, care ducea la elenizarea - ca să spunem așa - a vieții spirituale, identificând-o cu lumea inteligibilă. Martor e Filon din Alexandria, al cărui *Logos* e în același timp gândirea divină care conține modelele lucrurilor, și ghidul spiritual care salvează sufletele; martori, mai aproape de Plotin, gnosticii care încearcă să arate cum locul spiritelor, „pământul nou” în care sunt primiți pneumaticii, e simultan și lumea inteligibilă.

Părerile lui Plotin despre acest subiect nu sunt decât tradiționale, însă ajunse la un grad de elaborare fără pereche.

Doctrina lui e să arate că atitudinea spirituală în cel mai înalt grad, reculegerea asupra sinelui ne dă ființa în toată bogăția și varietatea ei. „A se gândi pe sine, repetă el, înseamnă a gândi ființele.” „Ceea ce sufletul primește (în reculegerea asupra sa însuși) e învecinat cu realitatea adevărată.” (V, 9, 3) Reculegerea interioară e, în același timp, cea mai înaltă treaptă a ființei. „A fi, în sensul tare, nu înseamnă creștere și înmulțire, înseamnă a-și aparține sieși; și îți aparții ție însuți când te concentrezi asupra ta însuși...; această îndreptare spre sine e interioritatea.”



De aici, planul de urmat în studiul Inteligenței: a determina elementele filosofice ale concepției Inteligenței la Plotin; a arăta cum Plotin le utilizează și cum le face conforme telului său, care e dezvoltarea vieții spirituale. În sfârșit, a arăta că viața spirituală își găsește deasupra ei limita și consumarea.



Oare prin ce considerații filosofice apare la Plotin noțiunea de Inteligentă? Întâi Inteligența apare ca termen necesar al dialecticii Iubirii, așa cum o descrie Platon în Symposion. În al doilea rând, existența ei rezultă din analiza pe care o face Aristotel ființei sensibile în materie și în formă. În sfârșit, ea apare ca ultimă condiție a simpatiei părților lumii, a cărei descriere Plotin o găsisse la stoici.

În Enneada V (9, 2), Plotin se inspiră din discursul lui Diotimos din Mantinee: „Vei ajunge în zona de sus, dacă ai fire iubitoare, și dacă, de la început, ai dispozițiile unui filosof adevărat; e în firea iubitului să resimtă, în vecinătatea frumosului, durerile facerii; el nu îndură frumusețea trupurilor, ci fuge spre cele ale sufletului, virtutea, știința, preocupările cinstite și legi; el suie încă din cauza frumuseților sufletului, și tot mai mult... Dar cum să urce?

De unde îi va veni această putere? Ce-l va învăța iubirea aceasta?

Oare nu acestea: frumusețile corpului sunt dobândite; ele sunt în ele ca formele într-o materie... Ce anume produce frumusețea

---

din corpuri? Într-un sens, e prezența frumuseții; într-altul, sufletul e cel ce le plăsmuiește și așază frumusețea în ele. Cum? Sufletul e frumos de la sine însuși? Nu, fiindcă anumite suflete sunt prevăzătoare și frumoase, altele nechibzuite și urâte. Frumusețea sufletului vine deci din chibzuință. Dar ce-l dă oare frumusețea sufletului? Nu oare neapărat inteligența, nu inteligența care ba rămâne ea însăși, ba e lipsită de ea însăși, ci cea adevărată?”

În timp ce Platon extrage de aici ideea de Frumos, Plotin, pe aceeași cale, o deduce pe cea de Inteligență. Asta fiindcă, pentru el, una e identică cu cealaltă. Ideile, identice cu Inteligența sunt cele care dau lucrurilor valoarea lor de frumusețe. Urcând înapoi treptele dialecticii, „sufletul va urca mai întâi până la Inteligență; va ști că în ea toate ideile sunt frumoase; și ea va afirma că acolo se află Frumusețea, adică «Ideile» (1, 6,9). Inteligența apare mai întâi ca un fel de artă naturală, care se reflectă în lucrurile sensibile, așa cum meșteșugul cioplitorului îi dă formă pietrei” (cf. V, 9, 5).

Estetica lui Plotin e îmbibată de ideea că frumusețea nu li se adaugă lucrurilor ca un accident exterior, ci constituie esența lor (1, 2). El se ridică împotriva teoriei după care frumusețea nu consistă decât în simetria exterioară a părților unui și aceluiași obiect. Dacă frumusețea nu e decât simetrie, părțile unui lucru frumos nu vor fi oare frumoase? Și de ce chipul unui hoit sau al unei statui ar fi oare mai puțin frumos decât cel al unei ființe vii? Cum să explicăm cum lucruri simple și fără părți pot fi frumoase,

ca strălucirea aurului sau un fulger noaptea? Trebuie deci ca frumusețea să fie un element constitutiv al ființei frumoase, și să fie oglindirea unei Idei, care face din această ființă ceea ce este. Valoarea estetică și cea intelectuală coincid.

Pentru aceleași motive elevația morală, ca și contemplarea estetică ne conduc spre inteligență. Virtuțile, în sensul cel mai înalt, cele care nu consistă în fapte practice, ci în „purificări”, sunt imitații, în suflet, ale proprietăților inerente Inteligenței. Există în Inteligență o dreptate în sine spre care ne înalță dreptatea din suflet și cea din cetate. „Dreptatea consistă în aceea ca fiecare ființă să-și facă funcția sa proprie; dar ea presupune oare o multitudine de părți?

Da, dreptatea care e în ființe, suflet sau cetate, care au mai multe părți distincte; nu, dreptatea luată în sine însăși, fiindcă și o ființă simplă își poate îndeplini funcția. Dreptatea în adevărul ei, dreptatea în sine e în raportul cu sine însăși al acelei ființe care n-are părți distincte.”(I, 1, 6)

Astfel, toate modelele de virtuți nu sunt decât aspecte ale Inteligenței. „În ea însăși, știința sau înțelepciunea e gândirea; cumpătarea e raportul ei cu ea însăși; dreptatea e realizarea activității care-l e proprie; analogul curajului, e identitatea cu ea însăși și persistența în starea ei de puritate.” (*Ibid.*, 7) „În suflet, virtuțile sunt imitații ale acestor modele; dreptatea e o activitate tinzând doar spre Inteligență; curajul, o impasibilitate care imită impasibilitatea naturală a inteligenței.” (*Ibid.*, 6)

---

Valorile intelectuale sunt deci valori morale, așa cum sunt valori estetice. Ele nu pot fi separate decât în abstract. Activitatea morală și contemplarea frumosului ne conduc spre Inteligență la fel de bine ca știința.



A doua cale care duce la Inteligență e analiza aristotelică a lucrurilor sensibile în materie și în formă. „Vedem deci că ceea ce se numește ființă e un compus; nicio ființă nu e simplă, fie că e fabricată de artă sau constituită de natură. Ființele artificiale conțin aramă, lemn sau piatră; și ele nu-și au realitatea deplină înainte ca meșteșugul să facă din ele o statuie, un pat sau o casă, adăugând forma care vine din el. Printre compuşii naturali, unii sunt foarte complecși; sunt numiți combinații, și se desfac... de pildă, omul în trup și suflet, iar corpul în patru elemente. Dar fiecare din aceste elemente e compus dintr-o materie și din ceea ce-l dă formă; și ne întrebăm de unde vine forma la materie. Ne vom întreba dacă sufletul, la rândul lui, e o ființă simplă, sau dacă există în el materie și formă... Mutând aceleași principii la univers, vom urca și spre o Inteligență, din care vom face adevăratul creator și demiurg. Vom spune că substratul care primește formele, e focul, aerul, văzduhul și pământul, dar că aceste forme îi vin de la o altă ființă, și aceasta e sufletul. Sufletul adaugă celor patru elemente forma lumii pe care le-o dăruie; dar Inteligența îi dă rațiunile seminale, așa cum meșteșugul îi dă sufletului meșteșugarului reguli raționale de

acțiune. Inteligența, ca formă, e simultan forma sufletului, și ceea ce dăruiește forma.” (V, 9, 3)

În această pagină, Inteligența apare deci ca forma formelor, *dator formarum*, pe care vor specula filosofia arabă și scolastica occidentală mai târziu. Deși Plotin se inspiră aici din Timaios, principiul care-l călăuzește argumentarea e de origine peripatetică.

E principiul, enunțat ceva mai încolo, că ființa *in actu* e necesarmente anterioară ființei *in potentia*. „De unde ar veni că ființa *in potentia* devine ființă *in actu*, dacă nu ar exista o cauză care s-o facă să treacă la act?” (*Ibid.*, 4) Inteligența, ca *dator formarum*, e deci actul pur al lui Aristotel, ființa realizată în deplina ei desăvârșire.

Sub acest aspect, ființa e pusă, cel puțin abstract, înaintea Inteligenței. Dar, fiindcă ființa astfel determinată este ființa în desăvârșirea ei, este în același timp Inteligență. Acest lucru e important, și Plotin îl subliniază adesea: trebuie mers de la ființă la gândire și nu de la gândire la ființă. Ființa e gândită fiindcă e: nu există fiindcă e gândită. Plotin a protestat viguros contra unei interpretări idealiste, deja întrevăzută și criticată de Platon în Parmenide. „Nu fiindcă a fost gândită quidditatea dreptății s-a născut dreptatea; nu fiindcă a fost gândită quidditatea mișcării există mișcarea; gândirea obiectului ar trebui să fie posterioară simultan obiectului gândit, și totuși anterioară, dacă își are existența de la această gândire... e absurd ca dreptatea să nu fie decât propria-i definiție... Și dacă s-ar răspunde că «în ființele

---

fără materie, știința e identică obiectului ei»<sup>58</sup>, această formulă trebuie înțeleasă, nu în sensul că știința e obiectul, iar rațiunea care consideră obiectul e obiectul însuși, ci invers, în sensul că obiectul, fiindcă e fără materie, e simultan un inteligibil și o gândire, nu fiindcă e o gândire așa cum ar fi definiția sau reprezentarea pe care o putem avea despre acest lucru, ci că, fiind inteligibilul, el nu e el însuși decât inteligență și știință.” (VI, 6, 6)

Astfel „e inexact să spunem că lucrurile sunt gânduri, dacă le luăm în sensul că un lucru devine sau e ceea ce este, după ce inteligența a avut noțiunea lui” (V, 9, 7).

Trebuie spus că ființa e pusă pe primul rang și că inteligența nu vine decât după aceea (VI, 6, 8).

Dar, în alt sens, se va putea spune, dimpotrivă, că fiindcă e ființă *in actu*, este, substanțial, gândire și inteligență. Într-adevăr, ființa în deplinătatea ei, ființa *in actu* e în același timp rațiune de a fi. „Dacă dezvoltăm fiecare formă în raportul ei cu ea însăși, vom găsi în ea rațiunea ei de a fi. Dacă această formă era inertă și fără viață, atunci n-ar avea în ea rațiunea de a fi; dar, dacă ea e o formă care aparține inteligenței, de unde ar proveni rațiunea ei de a fi? Din inteligență? Dar ea nu e separată de aceasta, fiind însăși inteligență... Acolo, rațiunea de a fi e anterioară sau mai curând simultană ființei; ea nu e rațiune de a fi, ci fel de a fi; sau mai curând, fel de a fi și rațiune de a fi sunt una... Dacă ființa e

---

58 Formulă a lui Aristotel, reluată adesea de Plotin. N.a.

perfectă, nu se poate spune ce defect are, nici, prin urmare, de ce nu există.” (VI, 7,2)

Dar dacă inteligibilul e rațiune de a fi, fiindcă e ființa în plenitudinea ei, e un gând; inteligibilele „sunt gânduri, fiindcă sunt rațiuni” (III, 8, 8). Rațiunea de a fi nu se poate concepe decât drept contemplare.

Astfel, analiza aristotelică îl conduce treptat de la formă la esență, și de la esență la inteligență.



Teoria filosofică a Inteligenței răspunde în sfârșit unei preocupări de un ordin destul de diferit. Pentru a o înțelege bine, trebuie să ne gândim la lunga tradiție care, în filosofia greacă, lega problema inteligenței de problema, cosmologică. Pentru Anaxagora, oricât de puțin i-am cunoaște doctrina, e sigur că el considera Inteligența înainte de toate ca și cauză a mișcării. Inteligența este, după el, o ființă care știe și o ființă care mișcă. La Aristotel, e toată rațiunea de a fi și esența Zeului său suprem, „gândirea gândirii”, e de a fi motorul imobil al lumii; dacă a admis, după anumiți interpreți ai doctrinei sale, și mai ales după Plotin, care-l critică pentru asta (V, 1, 9) o pluralitate de inteligențe în vârful lucrurilor, e fiindcă fiecare sferă cerească, avându-și mișcarea proprie și independentă, are nevoie de un motor anume. La stoici, la fel, Inteligența e, înainte de toate, un principiu cosmic, o rațiune care închide în sine toate detaliile universului.

---

Această legare a problemei Inteligenței de problemele cosmologice își are motivul de a exista cel mai profund în natura gândirii religioase a grecilor. Apoteoza Inteligenței aparține istoriei ideilor religioase în aceeași măsură ca și istoriei ideilor filosofice; ea nu e decât un moment în dezvoltarea mitologiei lor. Inteligența, ca principiu cosmic, concentrează și rezumă în ea tot naturalismul religiei grecilor; chiar atunci când e transcendentă lumii, ea rămâne forța cosmică universală care n-are sens decât în raport cu lumea; ea reprezintă mitul naturalist, ajuns la ultimul grad de abstracție.

Or noțiunea de Inteligență, la Plotin, e îmbibată toată cu naturalism. Inteligența e un zeu, un zeu multiplu care îi conține pe toți ceilalți. De ce? Fiindcă ea e modelul lumii sensibile. „Admirăm lumea sensibilă pentru măreția, frumusețea, ordinea mișcării sale eterne, zeii din ea, văzuți și nevăzuți...; dar dacă urcăm la modelul ei și la realitatea ei veritabilă, dacă vedem acolo toate inteligibilele care au prin sine eternitatea, autocunoașterea și viața; dacă vedem Inteligența pură care e conducătorul lor, și prodigioasa înțelepciune și viața zeului care e Sațietate și Inteligență. Căci el conține în sine toate ființele nemuritoare, orice inteligență, orice zeu, orice suflet, într-o nemișcare veșnică.” (V, 1, 4)

Inteligența, sub acest aspect al lumii inteligibile, e o transpunere ideală a lumii sensibile. E lumea sensibilă, mai puțin materialitatea ei, adică mai puțin schimbarea (veșnicia a înlocuit timpul) și fără exterioritatea reciprocă a părților. Mai precis, e



înrudită cu lumea sensibilă, așa cum și-o reprezentau stoicii; teoria lor a simpatiei a fost pe deplin acceptată de Plotin. Această simpatie, care e o dependență riguroasă reciprocă a părților lumii, se bazează mai mult pe asemănările lor decât pe legăturile lor mecanice; orice asemănător, în fizica lui Plotin, acționează asupra asemănătorului, în pofida distanței ce le separă. Dacă presupunem accentuată și dusă la limită această simpatie, ajungem la unitatea care constituie Inteligența. Lumea inteligibilă e o lume în care „totul e străveziu; nimic obscur, nimic rezistent; orice ființă îi e vizibilă oricărei ființe până în intimitatea ei; e o lumină pentru o lumină.

Orice ființă are în ea toate lucrurile și vede toate lucrurile în altul.

Totul e peste tot. Totul e totul. Fiecare ființă e totul. Acolo soarele e toate astrele, și fiecare din ele e soarele... Un caracter diferit iese în orice ființă; dar toate caracterele se manifestă... Aici, o parte vine dintr-o altă parte, și fiecare lucru e fragmentar; acolo, fiecare ființă vine în fiecare clipă din totul, și e particular și universal totodată” (V, 8, 4).

Imaginea următoare, în stil foarte plotinian, va arăta mai bine cât de mult e Inteligența un fel de concentrare a lumii. „Presupuneți că, în lumea noastră vizibilă, fiecare parte rămâne ceea ce este, fără confuzie, ci că toate se adună în una, în așa fel că, dacă una dintre ele apare, de exemplu sfera stelelor fixe, urmează imediat apariția soarelui și a celorlalte astre; se vede în ea, ca pe o sferă transparentă, pământul, marea și toate

---

viețuitoarele; atunci se văd efectiv toate lucrurile. Fie deci în suflet reprezentarea unei asemenea sfere... Păstrați-l imaginea, și reprezentați-vă o altă sferă paralelă, făcând abstracție de masa ei; faceți abstracție și de diferențele de poziție și de imaginea materiei; nu vă mulțumiți cu reprezentarea unei sfere secunde mai mică decât prima... Atunci sosește Zeul, aducându-vă propria-i lume unită cu toți zeii din el.

Toți sunt în fiecare și fiecare în toți; uniți, sunt diferiți prin puterile lor; dar sunt toți o ființă unică și cu o putere multiplă.”  
(V, 8, 9)

Inteligența apare aici foarte clar ca un fel de fuziune și de uniune a tuturor realităților cosmice, uniune mai intimă decât poate fi în lumea materială, și a cărei simpatie cu părțile lumii vizibile e o imagine slăbită.

Sesizăm aici momentul în care teoria stoică a simpatiei universale se transformă într-o teorie pe care am putea-o numi, după numele pe care i l-a dat Leibniz, monadism. Legătura simpatică afirmată între ființe nu e posibilă decât dacă fiecare ființă e un gând, și dacă fiecare e un univers. Atunci fiecare ființă le conține pe toate celelalte. Plotin a aprofundat perfect exigențele acestei teorii; el a văzut că puteau să existe diferențe între părțile lumii inteligibile, deși fiecare conține universul; ea îl conține în felul ei, fiindcă, în fiecare, „reiese” un aspect diferit. De la Inteligență emană inteligențele care sunt fiecare toate lucrurile, și care sunt totuși multiple, fiindcă sunt gânduri mai mult sau mai puțin obscure (III, 8, 8).

Legătura de dependență dintre ființe devine deci o legătură de natură pur intelectuală. Inteligențele sunt față de Inteligența supremă și între ele așa cum sunt teoremele unei aceleiași științe față de aceasta și între ele; fiecare dintre ele le cuprinde *in potentia* pe toate celelalte, deși e diferit de ele (V, 9, 9). Legea care leagă inteligențele sfârșește prin a deveni fondul substanțial al ființei lor. „Ființele reale nu sunt nici înaintea Inteligenței, nici după ea; dar ea e ca legiuitorul sau mai curând legea însăși a existenței lor.” (V, 9, 5)

Dacă Inteligența e astfel, înțelegem cum Plotin a făcut din ea viața prin excelență: „Viața cea mai adevărată e viața prin gândire...

Viața primă e gândirea primă... Contemplarea și obiectul contemplării sunt, amândouă, lucruri vii și vieți” (III, 8, 8). Inteligența nu e un sistem de raporturi abstracte, de concepte ierarhizate; ea e plenitudinea ființei și sațietății. Plotin îi dă cu mare plăcere descrierile cele mai senzuale: senzațiile, departe de a dispărea de aici, se combină și devin mai bogate. Ea e „ca o calitate unică avându-le și păstrându-le în ea pe toate celelalte, o dulceață care ar fi și mireasmă, în care gustul vinului s-ar uni cu toate celelalte gusturi și toate celelalte culori; ea are toate calitățile percepute de pipăit, și toate cele percepute de auz, fiindcă ea e toată armonie și ritm” (VI, 7, 12).

O concepție atât de bogată riscă să sucombe sub propria greutate. Ea e Ideea platonice, în care valorile intelectuale se leagă de valorile estetice și morale. Ea e esența și rațiunea

---

lucrurilor, în felul Zeului lui Aristotel. Ea e unitatea simpatică a părților lumii, în felul stoicilor. Există aici elemente cu aspect diferit, și chiar de inspirație total opusă. Va fi necesar să arătăm cum Plotin a pretins că le poate uni.

Hypostasul inteligent apare, la Plotin, sub triplul aspect al unei lumi de Idei (Platon), de origine a formelor (Aristotel) și de sistem de monade (simpatie stoică). Din această cauză, teoria inteligenței e afirmarea realității valorilor raționale, morale și estetice, care domină lumea sensibilă și judecata noastră despre ea.

Acesta e însă doar un aspect al teoriei. Atenția lui Plotin a fost viu atrasă de asemenea stări de concentrare spirituală în care subiectul cunoscător se identifică cu obiectul său, și devine viziune cu totul. Orice cunoștință nu e oare o degradare mai mare sau mai mică a acestei stări perfecte? Orice cunoștință se bazează pe asimilarea mai mult sau mai puțin completă între cunoscut și cunoscător, inclusiv senzația însăși. „Fiindcă viziunea e lumină și fiindcă e unită cu lumina, ea vede lumina.” (V, 3, 8) Inteligența desemnează propriu-zis o stare în care asimilarea e completă, în care obiectul nu e diferit de subiect; ea e cunoștința de sine, spre care tinde, ca spre un ideal, orice altă cunoștință. „Putem gândi și altceva; putem să ne gândim pe noi înșine, ceea ce ne face să scăpăm mai mult de dualitate. În primul caz am dori să ne gândim pe noi înșine, însă nu suntem în stare; avem în noi obiectul viziunii, dar e un obiect diferit de noi. Ființa care se vede pe sine nu e separată de esența sa, și, fiindcă e unită cu

sineși, se vede pe sine; ea și obiectul ei formează o singură ființă. Ea gândește în sensul tare, fiindcă posedă ceea ce gândește: ea gândește în sensul original al cuvântului.” (V, 6, 1)

Reculegerea asupra noastră înșine, în care devenim inferiori nouă înșine, nu e decât o imitare în suflet a acestei stări a Inteligenței. „Iluminarea Inteligenței e cea care face ca sufletul să se întoarcă spre sine și-l împiedică să se risipească.” Cât despre Inteligență, ea este, ca să spunem astfel, limita acestei reculegeri.

„Ea e lumina originală care luminează original prin sineși, strălucire întoarsă spre sine, totodată luminător și luminat, cu adevărat inteligibilă, care gândește și e gândită, văzută de sine, care nu are nevoie de altceva, care-și ajunge sieși ca să vadă; fiindcă ceea ce vede e pe ea însăși.” (V, 3, 8)

Pentru a înțelege dualitatea în conceperea Inteligenței, vom încerca mai întâi să-l căutăm originea în tradiția greacă. Or, idealul științei, în gândirea greacă, e categoric dublu. Pe de o parte primele tentative ale gândirii grecești, de la teogonia lui Hesiod, sunt un efort de a clasa formele realității și de a descoperi ordinea rațională după care ele se subordonează unele altora. Pe de altă parte, cu mișcarea provenită de la Socrate apare un ideal nou; înțelepciunea e în primul rând cunoașterea de sine și a propriilor puteri; obiectul științei nu e distinct de subiectul care cunoaște. Epictet (Convorbiri, I, 20) distinge două feluri de științe, cele al căror obiect e de un alt gen decât subiectul care le cunoaște, precum cea a pantofarului sau a

---

gramaticului, și cele în care obiectul e de aceeași natură cu subiectul. Așa e înțelepciunea; ea e un bine, și e în același timp cunoașterea unui bine. Înțelepciunea e rațiunea capabilă de a se contempla pe sine (*θεωρητικός αὐτοῦ*).

Dar, în filosofia greacă, cele două tipuri de știință nu rămân distincte, și nu dau naștere la două grupuri distincte de științe, ca științele morale și cele ale naturii. Spiritul nu se afirmă ca distinct de natură, cum nici nu afirmă că natura e distinctă de el. De la Platon, există un continuu compromis între aceste două tendințe. Nu doar științele naturii sunt penetrate de valori umane, de ideea de armonie și de finalitate, dar primul principiu al lucrurilor din natură e în același timp ființa, în care se realizează, în stare perfectă, această cunoaștere de sine considerată de Socrate ca idealul științei omenești. Primul motor este, la Aristotel, „gândirea gândirii”;

Rațiunea care, la stoici, e legea naturală însăși, destinul e prin excelență ființa care se contemplă pe sine. Principiul lucrurilor, prima verigă în ordinea naturală, nu face decât să hypostazieze cunoașterea de sine.

Putem vedea ușor primejdia unei atari fuziuni: Inteligența, în loc de a se realiza într-un sistem de noțiuni articulate și separate, devine o atitudine spirituală, bogată în sensuri pentru viața spirituală, dar inutilizabilă în cunoașterea științifică.

La Plotin, concepția Inteligenței, ca ordine rațională a lucrurilor, a fost modificată, transformată radical prin concepția Inteligenței ca atitudine spirituală și reculegere asupra sinelui.

De îndată ce concepe Inteligența ca o atitudine spirituală pur formală, un acord cu sine, nu e oare silit să o golească de orice obiect care ar împiedica-o în întoarcerea asupra sa însăși și ar sili-o să se exteriorizeze? Bogăția lumii inteligibile se naște din fragmentarea în idei a limitei care le fixa; această fragmentare și această limită nu sunt oare tot ceea ce face imposibil contactul direct al Inteligenței cu ea însăși?



Întrebarea i se pune lui Plotin sub o formă foarte limpede, și el o rezolvă fără echivoc. E vorba de a ști cum trebuie interpretat platonismul, și dacă trebuie admis că Ideile sunt exterioare Inteligenței care le contemplă, și dacă Ideile sunt ca niște exemplare exterioare lucrurilor sensibile care le imită. A rezolva pozitiv prima problemă, înseamnă a sili Inteligența să iasă din ea însăși pentru a cunoaște; ea nu mai e deci în principal cunoaștere de sine. A o rezolva pozitiv pe a doua înseamnă a admite, în ființe. inteligibilă a Ideilor, o fărâmițare corespunzătoare celei a lucrurilor sensibile, și, prin urmare, a împiedica cunoașterea intelectuală.

Or soluțiile erau cele ale platonismului tradițional, și vedem prin lectura Enneadelor ca și prin Viața lui Plotin de Porfir, că filosoful a trebuit să se lupte, pe acest subiect, cu opiniile foarte ferme ale majorității discipolilor lui.

Cât despre transcendența Ideilor, ei expune interpretarea lui Platon pe care o combate, și indică textele din Timaios pe care se

---

baza interpretarea sa. „Platon a spus: Inteligența vede Ideile care sunt în animalul în sine și apoi: demiurgul gândește că acest univers trebuie să înțeleagă lucrurile pe care Inteligența le vede în animalul în sine. El spune deci că Ideile sunt anterioare Inteligenței, și că ele sunt, când Inteligența le gândește. Să ne întrebăm mai întâi dacă această ființă (vreau să spun, animalul în sine) e Inteligența, sau dacă e diferită de Inteligență. Ceea ce-l contemplă e Inteligența; animalul în sine nu e deci Inteligența, ci inteligibilul, iar ceea ce vede Inteligența e în afara ei.” (III, 9, 1)<sup>59</sup>

Aceasta e exegeza tradițională, cea care, și azi, e cea mai frecvent acceptată. Plotin a scris un tratat întreg împotriva ei, al cincilea din a cincea Enneadă. El se preocupă, ca Descartes la începutul Meditațiilor, de condiția formală a cunoștinței intelectuale; această condiție e evidența, evidența inalterabilă ce trebuie legată mereu de ea. Or, evidența sensibilă e una falsă, fiindcă ea nu atinge poate decât impresiile noastre, sau, cel puțin, ea nu prinde decât imaginile obiectelor, nu obiectele însele. Dacă, acum, ne închipuim inteligibilele ca transcendente și exterioare Inteligenței, că vrem sau nu, ne vom reprezenta cunoștința intelectuală pe tiparul cunoștinței sensibile; ea va fi deci o

---

59 E adevărat că Heinemann, Plotin, Leipzig, 1921, p. 19 sqq. a contestat autenticitatea acestui tratat. Dar motivul lui principal e că pasajul pe care l am citat, care se află la început, expune o opinie direct contrară doctrinei lui Plotin. Or, asta e firesc, fiindcă aici, ca în numeroase rânduri, după un procedeu obișnuit de învățământ, el expune mai întâi exegeza pe care o va respinge apoi.



cunoștință accidentală, care poate foarte bine să nu aibă loc; o cunoștință care nu posedă realitățile, ci urmele lor, și care, prin urmare, nu poate atinge realitatea decât printr-un raționament ce o poate înșela. Pe deasupra, dacă admitem că Inteligența nu posedă inteligibilele, înseamnă că admitem, dimpotrivă, că inteligibilele nu posedă Inteligența; va trebui deci să ne închipuim inteligibilul, materia gândului, ca o serie de termeni discreți, separați unii de alții, ca frumos, drept etc., membre dispersate pe care Inteligența le adună dinafară, după ce le-a căutat; Inteligența devine atunci gândire discursivă, care nu funcționează decât emițând propoziții.

Apoi inteligența, care nu are decât imagini ale realității, fie își va da seama de asta și-și va cunoaște greșeala, fie o ignoră și trăiește în iluzie.

Dar dacă inteligibilul trebuie să fie în Inteligență, trebuie înțeles și implicitul acestei teze: anume că Inteligibilul se confundă cu inteligența însăși. „Adevărul esențial nu e de acord cu altceva, ci acord cu sineși; el nu se enunță decât pe sine; el este, el își enunță ființa.” Inteligența e deci o trecere imediată de la gândire la ființă, dar la ființa însăși a gândirii. A afirma imanența Inteligibilului, în acest sens, nu e un simplu diferend cu platonismul tradițional, ci e tocmai opusul său; e negarea oricărei diferențe în lumea inteligibilă.

Iată analiza acestui tratat straniu, care poate fi considerat ca punctul de plecare al liniei de gândire ce ajunge la Cogito al lui Descartes.

---

Problema exemplarismului la Platon dă prilej unei exegeze întru totul analogă. Ce vrem să zicem exact atunci când facem din lumea inteligibilă modelul lumii sensibile? Suntem, în majoritatea timpului, victima imaginației care separă și mărunțește. „Noi postulăm mai întâi o realitate sensibilă și punem în inteligibil ființa care trebuie să fie peste tot; apoi, imaginându-ne sensibilul ca un spațiu imens, ajungem să ne întrebăm cum se poate întinde într-un lucru atât de mare natura inteligibilă.” (VI, 4, 2)

Plotin are aici în vedere o interpretare cu totul materialistă și imaginativă a participării, exact aceea pe care Platon, se pare, a criticat-o la începutul dialogului Parmenide, și care ar avea ca efect să o facă ininteligibilă, separând radical sensibilul de inteligibil.

Dar el face asta pentru a ajunge la o concepție în care ideea de exemplarism dispare total, fiindcă lumea inteligibilă, cu toată bogăția și diversitatea sa, se resoarbe într-o ființă universală și fără diferențe. În ființa universală „plină de sine, egală cu sine, care e în ființă, și deci și în sine” (VI, 4, 2), de care ne vorbesc al cincilea și al patrulea tratat din Enneada a șasea, recunoaștem această inteligență transparentă despre care tocmai vorbeam, dar nu și lumea noțiunilor articulate de care vorbea Platon.

Astfel participarea nu e nicidecum o imitare. „Natura superioară e pretutindeni prezentă toată; dar ea nu apare, fiindcă subiectul e neînstare s-o primească.” (VI, 5, 12) Ideile nu sunt nicidecum ființe izolate unele de altele, de unde emană puteri,

local distincte de ele: o putere nu poate fi decât acolo unde e ființa din care ea emană. „Ființa universală e ca o viață unică; restul se asimilează ei, fără să se oprească la vreo ființă particulară, părăsind toate limitele pentru a deveni ființa universală. Surplusul nu vine de la ființă, ci de la ne-ființă; prin acest surplus se devine ceva.” (VI, 5, 12). Deci diversitatea ființelor, departe de a-și avea temeiul în lumea inteligibilă, vine de la o limitare și o incapacitate care le sunt proprii.

Vedem, prin această interpretare a platonismului, că Inteligența a încetat să fie la Plotin ceea ce fusese la Platon Ideea, și forma la Aristotel, instrument pentru cunoaștere, punctul de plecare al unei sinteze progresive. Valoarea însăși a cunoașterii raționale e atinsă. Cunoașterea, în măsura în care pretinde o pluralitate de idei legate împreună, nu are loc decât într-o formă decăzută a Inteligenței, în gândirea discursivă. Neoplatonismul ne apare astfel ca o întoarcere ofensivă a unor idei foarte vechi, o întoarcere la gândirea „prelogică” și care face confuză orice reprezentare distinctă.

Viața intelectuală, la Plotin, e cu totul formală. Sentimentul de evidență, gen de „euforie intelectuală” după expresia lui Goblot (Logica, p. 24), „care însoțește activitatea ce se desfășoară fără obstacole”.

Așa că admitem (cel puțin parțial, cum se va vedea apoi) concluzia lui Eucken despre subiect. Nu mai există, la Plotin, cu adevărat, cunoștință obiectivă în vechiul sens al cuvântului; cunoașterea „ca uniune imediată cu lucrurile se transformă într-o

---

emoție obscură, un sentiment vital amorf, o *Stimmung* insesizabilă. Intelectualismul se distruge prin propria sa exagerare”.



Cu toate acestea, perspectiva e incompletă și unilaterală. În același timp în care plotinismul încheie o mișcare de idei, el anunță alta. El poate fi considerat ca veritabilul precursor al doctrinelor idealiste care postulează spiritul ca o realitate concretă și substanțială, afirmându-se prin sine, independent de lucru. Astfel sunt, pentru motive diferite, dar ținând toate direct sau indirect de Plotin, filosofii sfântului Augustin. a lui Descartes și a lui Hegel. În paginile în care Plotin dă, ca tip de evidență incomparabil superioară celei sensibile, evidența gândirii ce se gândește singură și care nu se cunoaște decât ca gândire, simțim, pentru prima oară în istoria doctrinelor filosofice, preocupările care vor da naștere metafizicii lui Descartes.

Asta fiindcă în afirmarea gândirii prin sine există altceva decât afirmarea unei identități goale, în care pierde orice diferență. Ea vrea să însemne și că Inteligența e un dinamism care nu se poate fixa în vreo formă concretă și clară.

Inteligența gândită de sine e la Plotin principiul unei dialectici constructive, și de asta repetă el atât de des formula: „A se gândi pe sine înseamnă a le gândi pe toate”. Dialectica e, prin opoziție cu logica, o tehnică practică și care nu se ocupă decât de

propoziții și de regulile raționării, o știință naturală care se referă la realități. „Ea ne oprește rătăcirile printre lucrurile sensibile, fixându-se la inteligibil, și la asta își și mărginește activitatea... Ea se folosește de metoda platonice de dividere pentru a discerne speciile de gen, pentru a defini și pentru a sosi la genurile prime; prin gândire, ea face din aceste genuri combinații complexe, până isprăvește de traversat domeniul inteligibil; apoi, făcând cale-ntoarsă, revine la principiu.” (I, 3, A)

Or, dacă vrem să căutăm motorul acestei dialectici la Plotin, îi vom găsi în imposibilitatea pentru gândire de a se opri la un termen definit, oricare ar fi. A-și fixa un obiect de contemplare anume, înseamnă a se opri din gândire. „Dacă el nu înaintează spre o stare diferită, se va opri, și o dată oprit, nu va gândi.” (V, 3, 10)

Prin urmare, gândirea totală, gândirea de sine e capătul mișcării care produce succesiv gândirea tuturor lucrurilor.

Această dialectică este, mai întâi, o determinare progresivă a speciilor de la genurile prime până la speciile infime. „În figura unică a inteligenței care e ca o incintă, se găsesc incinte interioare care limitează acolo alte figuri; se găsesc acolo puteri, gânduri și o subdiviziune care nu merge în linie dreaptă, ci o divide interior, ca o viețuitoare universală care înțelege alte viețuitoare, apoi altele, până la viețuitoarele și puterile cu cea mai mică extensie, adică până la specia indivizibilă, unde se oprește.” (VI, 7, 14) Orice diminuare a extensiei e deci compensată, într-un fel de echilibru, printr-o creștere a

---

comprehensiunii. „Pe măsură ce inteligența scade de o parte, crește de alta; își ajunge singură pentru a găsi în sine un remediu la defectele ființelor.” (VI, 7, 9)

Concepția dialecticii ca o clasificare a ființelor e destul de săracă și banală în sine. Ea devine interesantă prin insistența cu care Plotin îi subliniază caracterul indefinit progresiv. „Există infinitate în inteligență.” (VI, 7, 14) Alături de ea se numără curioasa teorie a materiei inteligibile, care nu face decât să pună în lumină această infinitate a inteligenței (11, 4).

În fine, există o teză care ar trebui să pară paradoxală platonicienilor consecvenți și care încheie precizarea raportului dintre dialectica de mai sus și gândirea de sine. Teza după care „există idei ale lucrurilor particulare”, căreia Plotin i-a consacrat un scurt tratat, al șaptelea dintr-a cincea Enneadă. Care e semnificația sa?

„De vreme ce mă ridic la inteligibil, spune el, atunci principiul meu e acolo.” Argumentul, după cum se vede, e scos din aptitudinea individului de a se ridica, prin gândire, la lumea inteligibilă. Dar de unde vine aptitudinea aceasta? Ea vine din faptul că, în fond, individul e multe lucruri; sufletul unei persoane conține aceleași rațiuni ca universul; el e deci apt să se asimileze cu ființa universală. Astfel individul își poate găsi ființa și ființa universală prin gândirea de sine. Dialectica plotiniană își arată astfel sensul deplin; îndată ce ea consideră Inteligența ca gândire de sine, nu mai poate limita inteligibilul la concepte generice; inteligibilul e acest eu însuși, care,

urmându-și mersul printre conceptele generale, nu se mulțumește cu nicio determinare abstractă și nu se satisface decât atunci când s-a găsit pe el însuși în infinitatea sa.

„Fiindcă nu trebuie să ne temem de infinitatea pe care teza noastră o introduce în lumea inteligibilă.”

---

## CAPITOLUL VII

### ORIENTALISMUL LUI PLOTIN

Dublul aspect pe care-l întâlnim în noțiunea de Inteligență, la Plotin, ne silește să punem o întrebare extrem de delicată și poate imposibil de rezolvat complet, anume aceea a influențelor orientale asupra gândirii lui Plotin. Ne amintim în ce consistă această dualitate: pe de o parte, inteligența e un sistem articulat de noțiuni definite; pe de alta, e ființa universală în sânul căreia orice diferență e absorbită, în care a încetat complet orice distincție dintre subiect și obiect. Sub primul aspect, ea exprimă teza raționalistă; o știință a lumii e posibilă și realitatea poate fi pătrunsă de rațiune. Sub al doilea aspect, ea implică idealul mistic al unificării totale a ființelor în divinitate, cu sentimentul de evidență intuitivă care le însoțește (VI, 7, 15).

Or, înțelegem acum ușor sursele și natura primei concepții: ea exprimă rezultatul exegezei lui Plotin asupra sistemelor elenice ale lui Platon, Aristotel și al stoicilor, sisteme pe care le cunoaștem.

Nu tot astfel stau lucrurile cu cea de-a doua. Fără îndoială Plotin încearcă să le lege de o origine elenă, lucru firesc la un filosof care spunea că e doar un interpret al gândirii grecești. De altfel filosofia greacă îi oferea mijlocul; inteligența, la filosofii greci, e nu doar facultatea de a cunoaște obiectele, ci și aceea de



a se cunoaște pe sine; iar cunoașterea de sine apare ca țelul filosofiei și cel mai înalt grad al realității.

Plotin se va fi mărginit oare să sublinieze a doua concepție despre inteligență? Teoria lui despre inteligență o fi doar concepția greacă dezvoltată într-un singur sens? S-ar ajunge astfel la concluzia, cel puțin bizară, că misticismul lui Plotin e doar abuzul de raționalism grec și sfârșitul lui. Inteligența, tot reculegându-se asupra sa, nu se mai vede decât pe sine în propria-i universalitate.

Iată concluzia lui Eucken, și a celor care vor cu tot prețul să vadă în sistemul lui Plotin rezultatul unei dezvoltări interne a gândirii grecești.

Ar trebui explicat atunci mai întâi de ce acest aspect al inteligenței, care dizolva raționalismul grec, a prevalat asupra celuilalt. O asemenea explicație nu e posibilă decât în circumstanțe ce țin de obiceiuri mentale cu totul noi, născute din credințele religioase a căror origine era în Orient, în afara elenismului. În plus, e inexact să admitem că Plotin, afirmând că inteligența e gândirea de sine, a pus pur și simplu în evidență o noțiune deja existentă în filosofia greacă. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de asemănarea formulelor. Cunoașterea de sine, la Epictet de pildă, își păstrează un sens cu totul rațional și lipsit de orice mistică; ea e cunoașterea forțelor morale pe care le avem în noi, conștiința puterii de a ne folosi reprezentările și de a fi astfel stăpânii noștri (Conversații 1, 20). Între concepția lui de moralist legată de tradiția socratică, și concepția plotiniană, după care

---

gândirea de sine e conștiința propriei noastre identități cu ființa universală, e o distanță de la cer la pământ; nu e exagerarea tezei în discuție, e altceva; și e imposibil să înțelegem prin ce transmutație se poate trece de la una la cealaltă.

Suntem deci neapărat siliți să ne punem, despre problema inteligenței, o întrebare al cărei răspuns poate lămuri ceea ce mai rămâne de expus din sistemul lui Plotin: ce există străin filosofiei grecești în sistemul lui Plotin? Care sunt natura și originea ideilor, care, la el, nu provin din filosofia greacă?

E celebra problemă a orientalismului lui Plotin, pe care trebuie s-o abordeze toți cei ce se ocupă de filosofia lui, fie și ca s-o declare ne-pertinentă. Soluția problemei depășește de altfel cu mult în interes expunerea sistemului lui Plotin. De fapt, ideile elenice au pătruns în Occident, direct sau indirect, prin Plotin. Trebuie deci să căutăm dacă nu cumva a introdus, o dată cu elenismul, și curenți de idei de altă natură.

Doctrina lui Plotin e cu siguranță impregnată cu elenism; el trăiește cu Aristotel și mai ales cu Platon, pe care-l citează continuu. Conceptele pe care le folosește pentru a reprezenta realitatea sunt cele ale filosofiei grecești. Concepția de lume sensibilă provine și din astronomie, și din fizica din Timaios și din fizica stoică. La fel stau lucrurile cu lumea inteligibilă a cărei reprezentare e solidară cu cea a lumii sensibile, și prin urmare a sufletului, conceput cu titlu de forță cosmică. Există o perfectă unitate în acest ansamblu de concepții. Pe de altă parte, el

împrumută de la Platon mitul destinului sufletului și a reîncarnărilor lui succesive.

Cu toate acestea, cum se face că, imaginând realitatea în cadrele ce-l sunt impuse prin educația sa elenică, el își pune probleme care n-au fost niciodată puse de gânditorii la care se referă? Cum se face că e silit, pentru a le rezolva, să juxtapună imaginile tradiționale cu imagini vechi?

Să considerăm deci la Plotin reprezentarea lumii care i se impune prin educație, și pe care o acceptă fără discuții, ci problemele care sunt pentru el problemele vii, și vom vedea fără greutate că ele sunt în afara tradiției grecești.

Toate problemele de mai sus se pot reduce la una: e raportul dintre conștiința noastră că suntem ființe particulare și ființa universală. Cum a ieșit din ființa universală și s-a constituit ca un centru distinct eul conștient, cu particularitățile lui, legătura sa cu un corp anume, cu memorie și rațiune? Care e raportul dintre sufletele particulare și sufletul universal? În general, cum e prezentă ființa universală în toate fără a înceta totuși să fie universală?

Fără îndoială, aceste probleme sunt, într-un fel, probleme ale filosofiei grecești. Desigur că problema raporturilor de la particular la universal e unul din obiectele cele mai importante ale speculației lui Platon, Aristotel și stoicilor.

Dar la Plotin ele au un sens care nu e cel prezent la filosofii în discuție. Să considerăm, de pildă, concepția de destin la stoici: destinul e legea universală care leagă toate ființele particulare. E

---

o concepție care satisface rațiunea și morala: pe de o parte, există o ordine rațională a lumii, și, pe de alta, principiul de purtare al înțeleptului și supunerea lui voluntară la ordinea lucrurilor, supunere care ne eliberează. Concepția plotiniană (despre raportul dintre individ și ființa universală) e cu totul diferită: el nu mai caută o unitate rațională, ci o unificare mistică, în care conștiința individuală trebuie să dispară.

Conștiința individuală se naște dintr-o limită, și, cum spune Plotin, (VI, 5, 12) din neființă. „Prin neființă am devenit cineva.” Dar, devenind conștienți de ceea ce suntem în realitate, conștiința individuală va dispărea și ne vom găsi identici cu ființa universală.

Lipsiți de orice individualitate, „nu mai spuneți de la voi înșivă: iată cine sunt; vă părăsiți toate limitele pentru a deveni ființa universală.

Și totuși asta și erați înainte; dar, cum erați și ceva în plus, acest prisos vă micșora; fiindcă el nu venea de la ființă, întrucât nu i se adaugă nimic ființei, decât neființă”.

Se vede că nu mai e vorba aici, cât de puțin, de o explicație rațională, ci de o experiență. „Adevărata știință” de care vorbește Plotin (VI, 5, 7) nu e decât o intuiție imediată a unității ființelor. „În participarea la adevărata știință, noi suntem ființele; noi nu le primim în noi, ci suntem în ele. Și, așa cum altele sunt, întocmai ca noi, ființe, suntem ființe împreună; deci toți nu suntem decât unul.”

„Noi nu suntem separați de ființă, ci suntem în ea, și ea nu e separată de noi. Deci toate ființele nu sunt decât una.” (VI, 5, 4)

Din acest mod de a trata problema vine importanța pe care o are, la Plotin, o noțiune care trece aproape neobservată la filosofii greci dinainte, noțiunea de conștiință și de eu. Asta fiindcă toate preocupările sale se raportează la individul conștient. Trebuie să înțelegem cum o individualitate distinctă a putut deriva din ființa universală și cum se va putea ea resorbi în ea. Chestiunea condițiilor conștiinței individuale trece pe primul plan. De aici, modificările pe care le aduce, cum am amintit, mitului platonice al coborârii sufletelor. În locul acestei ființe rătăcitoare și zburătoare pe care Platon o pune să coboare din cer pe pământ, sufletul, după Plotin, rămâne veșnic legat de inteligență sau de ființa universală.

Iar eul care se izolează în corp e o oglindire trecătoare ce nu alterează universalitatea esenței sufletului.

Deci nu concepția plotiniană a lumii, ci natura problemelor pe care și le pune e cea care ne obligă să vedem la el un plan de gândire cu totul diferit de cel grec. Aceste probleme nu sunt deloc legate de concepția de mai sus; acolo unde Plotin ne vorbește de identitatea noastră cu ființa universală, pare că uită cu totul savanta arhitectură a hypostasurilor. Concepția sa despre realitate devine cu totul sumară; nu mai e vorba de o lume inteligibilă complicată, ale cărei trăsături” oferă modelul lumii sensibile, ci de o ființă universală fără nicio distincție. Al patrulea și al cincilea tratat din Enneada a VI-a, de pildă, pot fi

---

citite fără nicio referință la filosofia greacă. Se impune deci găsirea originii acestor idei.



Nu e un răspuns suficient să vorbim în termeni generali despre curentul mistic care, deja de două secole, pătrunsese în lumea greco-romană. Căci misticismul lui Plotin are o nuanță cu totul deosebită, care-l deosebește profund de cel al religiilor orientale la modă pe vremea lui. Trebuie să ne gândim, în pofida acuzației de plagiat pe care i-au adus-o anumiți adversari, la impresia de noutate și uneori de bizarerie pe care o dădeau ideile lui. De pildă, contra neoplatonismului curent în epoca sa, cel al unui Apuleius sau Albinus, care puneă între suflet și zeul suprem o armată nenumărată de zei și demoni, Plotin afirma: „Căutați Zeul cu siguranță; el nu e departe, și veți reuși; intermediarii nu sunt numeroși. E de ajuns să luați din suflet, care e divin, partea cea mai divină” (V, 1,3).

Putem generaliza această remarcă. Sistemul lui Plotin diferă, de o manieră generală, de toate sistemele filosofice și de toate religiile epocii sale prin absența aproape desăvârșită a ideii unui mediator sau al unui mântuitor care să pună omul în relație cu Zeul.

„Darul intelectual, observă el, nu e ca un dar care se transportă.”

Sufletul însuși e ce! care, în înaintarea sa, devine Inteligență, și, ajuns la capătul călătoriei, nu mai e separat de Unul. Nu

există, din partea ființelor divine spre care tinde, nicio voință, spontană sau gândită, de a-l atrage spre ele. Ideea propriu-zisă de mântuire, care presupune un mediator trimis de Zeu către om, îi e străină<sup>60</sup>.

Astfel, religiozitatea lui Plotin se distinge radical de cea a unui gânditor cu care unii au vrut să-l pună în relație, Filon din Alexandria. Nu contează aici numeroasele asemănări de detaliu care pot fi descoperite în operele lor. Ideea dominantă a doctrinei lui Filon e aceea a unui Logos, a unui Cuvânt mântuitor, a cărui misiune e să îndrepte omul în eforturile sale spre bine. Ei îi corespunde o devoțiune alcătuită din efuziuni lirice, rugăciuni și mulțumiri, și care pune neîncetat în lumină neantul omului lăsat în grija propriilor puteri.

Nimic asemănător la Plotin. Pietatea, în sensul comun al cuvântului, e aproape absentă. Rugăciunea, care abia apare în câteva texte izolate, în vreme ce e atât de frecventă nu doar în iudaismul alexandrin, ci și la ultimii filosofi păgâni, se reduce fie la o concentrare interioară a sufletului care-și caută propria

---

60 Aceste rânduri au fost scrise înaintea publicării *Hermeticelor* de către W. Scott, la Oxford, 3 vol., 1925-1926. Această ediție și comentariile însoțitoare dau, pentru prima oară, o idee despre mișcarea religioasă de unde a provenit mulțimea de mici tratate anonime, din care majoritatea sunt din epoca lui Ammonios Saccas și Plotin. Deși nu există, cum arată editorul, o perfectă unitate doctrinară între aceste tratate, suntem frapați să găsim în ele același caracter care l îndepărtează pe Plotin de toate religiile mântuirii, anume uniunea cu Zeul prin simpla contemplare sau intuiție, și lipsa oricărui mijlocitor care să se însărcineze cu această uniune.

---

esență, fie la o formulă magică și care-și face în mod necesar efectul, nu fiindcă așa au vrut zeii, ci în virtutea simpatiei ce leagă între ele diversele părți ale lumii (IV, 4, 30 sq.). Dar rugăciunea nu are niciodată un accent personal; ea nu exprimă niciodată un raport intim al sufletului cu o persoană superioară.

Când neoplatonicii mai târzii, Iamblichos și Iulian Apostatul au dorit să altoiască pe neoplatonism o religie care să i se poată opune creștinismului, fie s-au depărtat de gândirea maestrului, fie au eșuat cu totul. Iulian Apostatul, de pildă, era un inițiat în misterele lui Mithra, și, încercând să răspândească cultul Soarelui mântuitor, voia doar să-l înlocuiască pe Christos cu un alt mijlocitor.

De numele lui Iamblichos se leagă dezvoltarea practicilor magice care, câte puțin, au luat un loc considerabil în neoplatonismul târziu, cum arată de exemplu Viața lui Isidor, scrisă de Damascius.

Neoplatonismul lui Plotin se distinge deci de celelalte mișcări religioase ale vremii prin incapacitatea sa de a da naștere unei adevărate comunități religioase, în pofida veleităților unora din partizanii săi.

În momentul în care Plotin îl frecventa pe Ammonios, ne spune el (cap. III) „avea atâtea noțiuni de filosofie, încât a vrut să ia o cunoștință directă cu filosofia practică la persani și cea răspândită la indieni”. Cu această intenție el urmează armata împăratului Gordian împotriva perșilor. Expediția eșuează, și Plotin a scăpat ca prin urechile acului.



Pentru un egiptean elenizat, ca Plotin, „filosofia practică la persi” nu poate desemna decât ansamblul ideilor teologice cristalizate în jurul cultului lui Mithra. E teologia pe care Cumont a desemnat-o și studiat-o sub numele de teologie solară; ea asimilează Ființa supremă unei surse luminoase care dă raze ce străbat și luminează întunericul materiei. Ea afirma deci transcendența Zeului suprem de la care emană ca niște raze sufletele care vin să însuflețească lumea.

Or despre raportul lui Plotin cu teologia solară se pot face două observații. În primul rând, Plotin folosește continuu metafore scoase din strălucirea unei surse luminoase pentru a explica natura și acțiunea primului principiu. Fără îndoială, el găsea modelul la Platon, în celebra comparație a Binelui cu soarele, la sfârșitul cărții VI din Republica (p. 508). Dar el prezintă adesea această metaforă cu trăsături care nu vin de la Platon, și care nu sunt nici inventate de el. El spune astfel: „Sunt unii care pretind că sufletele sunt ca niște săgetări (*βολαί*) luminoase, așa că ființa (din care provin) rămâne fixată în sineși, și sufletele emise de ea corespund fiecare unei ființe însuflețite (VI, 4, 3).

Plotin e însă foarte departe de a admite exactitatea unei asemenea imagini care ar avea ca efect separarea ființei de manifestările sale ca două realități spațial diferite. Adevăratul subiect al tratatelor 4 și 5 din a șasea Enneadă, intitulate *Că unul și același lucru poate fi simultan pretutindeni*, ar putea foarte bine fi critica acestei teologii solare. Fără îndoială, recunoaște el, când

---

vrem să exprimăm raportul de la ființă la manifestările sale, „vorbit uneori noi înșine de iradiere... Dar trebuie acum să vorbit mai exact” (VI, 5, 8).

E ciudat, de altfel, că, într-un mediu atât de obișnuit cu practicile pioase, ca nu doar Plotin să nu-l caute pe Zeu, conform vechilor maxime ale stoicismului, ci chiar recomandă expres să nu fie căutat. Porfir, în *Viața lui Plotin*, cap. X, povestește că el i-a scandalizat într-o zi pe pioșii săi prieteni. „Amelios, care era foarte scrupulos cu jertfele și care sărbătorea grijuliu sărbătoarea lunii noi, l-a poftit într-o bună zi pe Plotin să vie să ia parte la o ceremonie de acest fel. Plotin i-a răspuns: «Zei! aceștia să vină să mă caute, nu eu pe ei». Noi n-am putut pricepe de ce vorbea cu atâta mândrie, și n-am cutezat să-l întrebăm pentru ce pricină.”

Lucru care se regăsește totuși, pe cât se pare, în *Enneade*.

El afirmă continuu că ființa universală e pretutindeni și-n toate.

„Natura divină e infinită; ea nu e deci, prin urmare, limitată. Adică ea nu lipsește niciodată; dacă ea nu lipsește niciodată, e prezentă în toate.” (VI, 5, 5). Nu trebuie să fie căutată, ca și cum ar fi un loc depărtat, ci doar să-l fie simțită prezența. Și o resimțim prin simpla schimbare a perspectivei. „Ori sunteți în stare să o atingeți, sau sunteți deja în ființa universală, și atunci nu mai căutați nimic; sau renunțați la ea, fiindcă vă îndreptați în altă parte... Nu e nevoie ca ea să vină pentru ca să fie de față; voi sunteți cei plecați; dar a pleca, nu înseamnă a părăsi ființa pentru a pleca în altă parte, fiindcă ea e tot acolo; ci, fiind

alături de ea, voi i-ați întors spatele.”(VI, 5, 12) În această teorie, practica religioasă n-are niciun rost.

Plotin își leagă doctrina, în acest punct, de o expresie a lui Platon: „Zeul, zice Platon, nu e exterior nici unei ființe; el e în toate ființele, dar ele nu știu” (VI, 9, 7).



Astfel găsim, chiar în centrul gândirii lui Plotin, un element străin și care nu se lasă încadrat și clasificat. Teoria inteligenței ca ființă universală nu ține nici de raționalismul grec, nici de pietatea răspândită în cercurile religioase ale vremii. Această nuanță de exotism îi frapa pe contemporani, așa cum s-a văzut. Și asta, într-un asemenea grad, încât neoplatonismul de după Plotin n-a fost nicidecum, cum se crede, o simplă dezvoltare a sistemului lui Plotin, ci abandonarea lui în numeroase privințe, și mai ales în doctrina de care vorbim, aceea a raporturilor sufletului individual cu cel universal.

Trebuie deci să căutăm sursa filosofiei lui Plotin mai departe decât Orientul apropiat Greciei, până în speculația religioasă a Indiei, care, în vremea lui, era fixată deja de veacuri în *Upanișade*, și-și păstrase toată vitalitatea.



---

Argumentele adunate de K. H. Müller<sup>61</sup> contra tezei care admite influențe orientale în sistemul lui Plotin sunt foarte exacte, însă nu atacă teza pe care dorim s-o susținem. El a arătat foarte bine că gândirea lui Plotin se mișcă în afara ideilor religioase ale cultelor orientale răspândite în epoca sa în imperiul roman; ba chiar are o ostilitate implicită contra acestor culte; ideea de mântuire și de mijlocitor, cu tipul de pietate asociat lor, sunt idei pentru care Plotin manifestă antipatie.

Dar un asemenea sentiment provine oare, cum crede Müller, din atașamentul profund față de vechiul ideal al raționalismului elenic? Nu suntem de acord. Există o parte de speculație a lui Plotin care nu e mai puțin străină de elenism decât de religiile mântuirii. Iar la el, nu greul e cel ce protestează contra ideii unei activități divine providențiale care s-ar exercita în favoarea omului; elenismul se poate acomoda cu această pietate, cum o face de pildă la stoici. El protestează în numele unui ideal religios cu totul diferit.

Simțim la Plotin aceeași rezistență de a accepta ideea pe care o simțim la Spinoza sau Schelling, care resping, ca și el, și pentru motive analoage, ideile devenite tradiționale ale religiei mântuirii. Rezistența provine de la diferența sentimentelor religioase. Spinoza respinge adevăruri ale credinței creștine nu, fiindcă e cartezian și raționalist (cum ar fi liberul arbitru sau facerea lumii, cu care Descartes se acomoda perfect). El o face

---

61 *Orientalisches bei Plotinos? „Hermes”, 1914, p. 70.*

pentru că el concepea cu totul altfel decât un creștin raporturile sufletului cu ființa universală.

O dată cu Plotin, observăm prima verigă dintr-o tradiție religioasă, care nu e mai puțin puternică în Occident decât tradiția creștină, deși se manifestă altfel. Am presupus că această tradiție provenea din India.

Ar trebui să arătăm întâi că ipoteza nu are nimic ciudat în ea, deși șochează la început o manieră prea strâmtă de a concepe istoria ideilor filosofice. Realitatea istorică e departe de a se încadra docil în categoriile pe care spiritul nostru e obligat să le creeze pentru a o studia. Civilizațiile nu formează niciodată unități autonome închise. Chiar în Antichitate, contactele între civilizații îndepărtate spațial și lingvistic sunt mai directe și mai numeroase decât s-ar crede.

În particular, grecii antici sunt mari comercianți, călători și amatori de exotism. Civilizațiile orientale, mai vechi decât a lor, îi fascinau. Platon, de pildă, laudă repetat înțelepciunea egiptenilor și cea a persanilor. E greu, și poate imposibil, să enumerăm toate aporturile gândirii orientale în cea greacă.

În ce privește India, știm cel puțin că de la expediția lui Alexandru, grecii au fost puternic impresionați de modelele de impasibilitate pe care li le dădeau asceții indieni, cei pe care-l numeau gimnosofiști. Victor Brochard susține nu fără motiv că Pyrrhon, conducătorul școlii sceptice din secolul III înainte de Hr., nu și-a propus alt ideal practic decât de a imita acest ascetism.

---

Tratatele de literatură morală edificatoare îl menționează toate, în epocă, pe gimnosofistul Calanus, care a refuzat să-l! însoțească pe Alexandru în Europa, și a murit aruncându-se pe un rug.

Până în era noastră a existat o literatură considerabilă privitoare la India. Strabon, în cartea XV a Geografiei, ne-a păstrat fragmente și analize. Megasthenes, în Indika, descria sistemul de caste, apoi vorbea amănunțit despre cei pe care-l numea „filosofi”, care se împart după el în două caste: Brahmanii, care „consideră ca simple vise tot ceea ce-l bucură sau mâhnește pe oameni”: ei admit un Zeu care „călătorește prin tot universul...” și inventează mituri, în felul lui Platon, despre incoruptibilitatea sufletului, judecata în Hades, și altele asemenea. A doua clasă a filosofilor e cea a Garmanilor, asceții din păduri, trăind în abstenență și castitate, și care au cu divinul *το θείου* relații particulare.

Începând din epoca lui August, relații comerciale continue par a se fi stabilit, după Strabon, între lumea occidentală și India prin Alexandria, Nil și golful Arabic. Indienii trimiteau ambasade la Roma, încărcate cu daruri, ca ambasada trimisă la August, de care ne vorbește Strabon, și cea trimisă la Eiagabal, amintită de Porfir<sup>62</sup>.

Curioșii se puteau informa despre obiceiurile și ideile din țara lor.

---

62 *De abstinencia*, IV, 17.

Astfel Porfir ne dă rezumatul unui tratat pe care Bardesanos din Babilon îl consacrase discuțiilor sale cu hindușii veniți cu ambasada la Elagabal, în care se vorbește pe larg despre obiceiurile brahmanilor și despre asceții din păduri.

Spre aceeași epocă a fost redactat de către Filostrate romanul lui Apollonios din Tyana. Cartea e istorisirea unui personaj legendar, Apollonios din Tyana, filosof pitagoreic. Romanul dovedește un gust pronunțat pentru indianisme. Înțelepciunea indienilor și a grecilor, a lui Pitagora și a lui Apollonios e considerată ca un ideal superior înțelepciunii atât de celebre a egiptenilor. Nu trebuie desigur luat în serios acest roman de aventuri, poate doar ca indice al unei stări de spirit. Totuși el conține un detaliu interesant pentru ceea ce ne preocupă, despre care vom mai vorbi.



Toate împrejurările de mai sus ne împiedică să considerăm ca neverosimile raporturile învățăturii lui Plotin cu gândirea religioasă indiană. Dacă luăm în considerare condițiile în care s-a format gândirea lui, verosimilitatea de față va crește și mai mult.

Din păcate, avem foarte puține date despre aceasta, fiindcă Porfir, singura noastră sursă cu Viața lui Plotin, nu și-a cunoscut maestrul la Roma decât atunci când acesta avea cizeci și șapte de ani. Cu toate acestea, aflăm că Plotin a trăit la Alexandria până la treizeci și nouă de ani. Alexandria era pe drumul care

---

ducea din India la Roma și exista mai mult decât în altă parte ocazia de a afla tot ceea ce un european putea cunoaște despre ideile Orientului îndepărtat.

Știm pe de altă parte că gândirea lui filosofică s-a fixat destul de târziu. El n-a găsit la început nicio satisfacție să-l asculte pe grecii cărora le-a fost prezentat la Alexandria. Abia la 28 sau 29 de ani l-a întâlnit pe neoplatonicul Ammonios Saccas, lângă care a rămas zece sau unsprezece ani. Plotin nu pare deci a fi acceptat fără ezitări sau rezistență învățătura greacă tradițională.

De, la Porfir aflăm că el avea un interes pasionat pentru filosofia barbară, adică pentru toate învățăturile străine tradiției elene.

Habitudinile literare ale lui Plotin sunt de un asemenea fel încât e greu să regăsim în Enneade dovada directă a acestui interes. Contrar majorității contemporanilor lui, elevului său Porfir de exemplu, nu-l place să-și afișeze erudiția. Doar prin Porfir îi putem cunoaște ceva mai precis pe gnosticii cărora le-a consacrat o lungă respingere. Cu toate acestea, am semnalat mai sus aluzii clare la cultele orientale și mai ales la cultul lui Isis. În plus, un pasaj din Enneade (V, 8, 6) ne dă dovada faptului că Plotin încerca să înțeleagă înțelepciunea profundă care, cum se pretindea, se afla ascunsă în hieroglifile egiptene. Această înțelepciune e cunoașterea intuitivă și imediată a realității, pe care el o opune cunoașterii discursive. Hieroglifile „nu imită sunetele limbii și propozițiile verbale...; fiecare semn desemnează obiectul însuși; fiecare semn e deci o cunoaștere și o



știință; el e realitatea însăși văzută dintr-o dată, și nu reflectată de gândirea discursivă”.

Acest pasaj ne arată și ceea ce Plotin voia de la barbari: realitatea, intuiția vie pe care construcțiile savante și complicate ale grecilor riscau s-o piardă.

Interesul pentru exotism e de altfel atât de general în epocă, încât nu-l caracterizează în special pe Plotin. Filosofia, din epoca elenistică, a trecut în întregime pe mâna orientalilor: marile nume ale școlii stoice sunt greci din Asia Mică, din Rhodos, egipteni și chiar babilonieni. După Plotin, neoplatonismul se va dezvolta în Siria și Egipt. Catedrele Academiei de la Atena erau ocupate de sirieni. Cărțile sfinte, pe care se baza învățătura lui Proclus, erau nu doar Timaios de Platon, ci și pretinse Oracole caldaice, poeme compuse spre secolul II al erei noastre, apocrif care se considera că păstrează vechea înțelepciune a Orientului.

Acordul ideilor lui Plotin cu filosofia indienilor a fost remarcat demult. Deja în 1857 Christian Lassen, în *Indische Alterthumskunde*, (vol. III, pp. 415-439) confirmând indicații date de Ritter, în *Istoria filosofiei*, subliniază un mare număr de asemănări. El are părerea certă că plotinismul conține prea multe noutăți pentru ca să poată fi atribuit unei dezvoltări interne a filosofiei grecești, și presupune o influență istorică a Indiei asupra lui Plotin. Dar anterioritatea cronologică a sistemelor indiene cu care compară filosofia lui Plotin nu e destul de bine stabilită, pentru a ne baza pe ea în demonstrație.

---

Savanții germani, care au sporit foarte mult cunoașterea filosofiei Indiei prin traduceri și comentarii, au remarcat afinitatea unor gânditori occidentali cu gândirea indiană. Cu numele lui Spinoza și Schelling, Plotin e cel ce revine cel mai des în lucrările lui Deussen și Oldenberg. Identitatea în filosofia lui Schelling, uniunea sufletului cu Dumnezeu în iubirea intelectuală a lui Spinoza, toate sunt concepții înrudite cu identitatea eului cu ființa universală la Plotin; ele se regăsesc în Upanișade.

Tema comună și cam monotona a tuturor Upanișadelor e o anume știință care-l asigură celui ce o posedă o împăcare și o fericire netulburate. Această știință e cunoașterea identității eului cu ființa universală.

Starea de spirit pe care o indică un asemenea ideal a fost caracterizată cu precizie de Oldenberg<sup>63</sup>: „În India, conștiința personalității nu-și dobândește energia deplină; pe de altă parte, nu li se recunoaște obiectelor o existență solidă și bine asigurată în limite precise. Asta fiindcă viața nu e dominată de acțiunea care se raportează la natura individuală și fixă a obiectelor rezistente, și care e silită, pentru a-și atinge țelul, să le aprofundeze și să le estimeze cele mai mici particularități. Ceea ce domină, e nerăbdarea unei inteligențe care nu poate cunoaște destul de repede unitatea, prin cunoașterea căreia e cunoscut întregul univers... Ochiul se închide aparențelor și detaliilor lor

---

63 *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge der Buddhismus*, Gottingen, 1915, p. 39.

colorate; se încearcă să se vadă cum curentul vital, unic în toate, curge în întunecatele lui adâncimi”.

Dificultatea de a înțelege doctrina în discuție vine nu din complexitatea sistemului ei, fiindcă e foarte sumară și se cuprinde în câteva formule. E dificil însă unor spirite obișnuite cu reprezentarea plastică și definită a realității să se transpună într-o stare în care formulele ei dobândesc un sens. Fiindcă tocmai această reprezentare definită a lucrurilor formează un obstacol față de știință, așa cum o concep gânditorii indieni. „Orice atinge omul, spune o Upanișadă, el încearcă să depășească. El atinge împărăția văzduhului; năzuiește mai sus. Atinge lumea de dincolo; năzuiește mai sus” (Oldenberg, p. 41). Adevărata știință consistă nu în a clasifica formele și în a identifica raporturile dintre ele ci, dimpotrivă, în a depăși orice formă finită.

Dar nu și depășirea eului. Ființa universală, Brahman, acest lucru invizibil, de neatins, și de neconceput, indescriptibilă, e în același timp ființa întemeiată în certitudinea propriului eu<sup>64</sup>.

Ajungem aici, se pare, la trăsătura proprie a teoriei indienilor. Ființa universală, Brahman, e subiectul cunoașterii, actul de a cunoaște (Oldenberg, p. 101); de aceea, pe de o parte, el nu e un obiect de cunoaștere, ca obiectele limitate, și pe de alta, eul nostru, Atman, îi e identic în ceea ce are esențial și profund.

Pe de o parte, el nu e obiect de cunoaștere. „Nu poți, spune o Upanișadă, să vezi pe cel ce vede cu vederea, să auzi pe cel ce

---

64 *Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig, 1897, trad. Deussen.*

---

aude în suflet, să înțelegi pe cel ce înțelege în inteligență, să cunoști pe cel care cunoaște în cunoaștere.”<sup>65</sup> Așa că această știință nu ține de pricepere și erudiție. Cunoașterea Vedei e insuficientă pentru a ne aduce acolo; sunt necesare meditația și exercițiile ascetice. Identitatea eului cu ființa universală nu e o concluzie rațională obținută prin inteligență, ci un fel de intuiție, datorată unei practici a meditației.

Filosofia Upanișadelor nu depășește eul, iată trăsătura ei caracteristică. Ea are doar certitudinea că eul e fără limite și că el e toate lucrurile. Ea folosește două concepte fundamentale, cel de Brahman, ființa universală, principiul insondabil al tuturor formelor realității, și cel de Atman, care e principiul în măsura în care e în sufletul uman, eul pur, independent de toate funcțiile particulare ale sufletului, funcția nutritivă sau funcția de cunoaștere. Teza esențială e că Brahman îi e identic lui Atman, sau, cum spune Deussen (*Geschichte...*, p. 37), că forța care creează și conservă lumea e identică cu ceea ce noi găsim în noi ca adevăratul nostru eu, de îndată ce facem abstracție de toate activitățile ce se raportează la obiecte definite. Adevărata dificultate a doctrinei Upanișadelor e deci exact aceea pe care am semnalat-o la Plotin.

Ea constă în a căuta în ce sens eul, reculegând-se în sine, găsește în el principiul universului. „Pentru oricine a cunoscut, văzut și înțeles eul, universul întreg îi e cunoscut.” (Deussen, *Geschichte...*, p. 40)

---

65 Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, partea 2, p. 73.

Pe de altă parte, eul nu-l găsește nicio limită ființei sale și se difuzează în lucruri. „Eul e o urmă a oricărei existențe; fiindcă, prin el, e cunoscută orice existență.” „Spațiul care e în interiorul inimii mele e la fel de mare ca spațiul lumii. Amândouă, pământ și cer, sunt incluse în el; zeul focului și al vântului, soarele și luna.” (Citat de Oldenberg, p. 125)

Astfel se naște câte puțin, dintr-o contemplare vagă și nedefinită, care nu e condusă, nici limitată de acțiune, sentimentul unei interiorități reciproce a eului și a lucrurilor. Orice sentiment de distincție între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut se șterge.

Eul e și universul și invers. Pe de o parte „eul care pătrunde în tot, care e mai mare decât cerul, e eul meu”. Pe de alta, când ființa universală, Brahman, îl întreabă pe sufletul călător: cine ești tu? el răspunde: „Ceea ce ești tu, sunt și eu” (*Ibid.*, pp. 125-126).

Într-un sens, e adevărat, această stare e una de despărțire de eu și de persoană. „Cei care, consacându-se doar meditației, sunt fără eu și fără conștiința eului lor, aceia ating lumea supremă” spune un text din *Mahabharata*, epopee posterioară Upanișadelor, dar care trebuie să fie anterioară secolul III al erei noastre. (Deussen, *Vier philosophische Texte*, p. 993). Dar acest eu de care ne despărțim e eul conștiinței limitate. Dimpotrivă, atingem eul veritabil, cel care e totul, și care, prin urmare, e fără dorință. „Forma de existență în care dorința e satisfăcută, și în

---

care ești fără dorință” e totodată cea în care „dorim eul” (Oldenberg, p. 141).

Urmează că cea mai mare valoare le e acordată stărilor în care conștiința personală se diminuează și se șterge. Doar atunci eul se cunoaște în profunzimea sa. Se ajunge la scop mai ales în starea de somn, „în care nu simți nicio dorință, nu visezi, nu știi nimic, nici despre obiectele exterioare, nici despre sine” (*Ibid.*, p. 140). Ființa universală nu mai e deci cunoscută ca obiect, ci ca identică eului.

Țelul e atins în momentul în care orice intermediar a dispărut.

„Dacă el admite în el un intermediar sau o separație atât de mică încât să fie între el ca subiect și Atman ca obiect, atunci tulburarea lui continuă; e tulburarea celui care se crede înțelept.” (Deussen, *Sechszlg Upanishads*, p. 232)

Această cunoaștere nu e deci o cunoaștere ordinară, fiindcă e cea a subiectului însuși al cunoașterii și a actului cunoașterii.

„Acolo unde totul a devenit eul său propriu, cum ar putea oare simți, vedea, auzi și cunoaște? Cel prin care cunoaște totul, cum îl va putea cunoaște? Cum va putea cunoaște ceea ce cunoaște?”...

„Nu e nimic în afara lui pentru a-l vedea, înțelege și cunoaște.” (Deussen, *Geschichte*, pp. 73-74)

Atman nu e deci obiect de știință. O astfel de identificare e deasupra științei. „Oricine nu-l cunoaște, îl cunoaște; necunoscut de către cunoscător, e cunoscut de ne-cunoscător. El nu e atins nici prin discurs, nici prin gândire, nici prin privire. Se spune: el

este. Cum ar putea fi cuprins altfel decât prin acest cuvânt?”  
(*Ibid.*, p. 77)

Dacă am explicat bine nașterea acestei stări, se vede cum abstracția cea mai goală e în același timp cunoașterea cea mai bogată și cea mai deplină, care-l dă sufletului certitudinea triumfătoare de a fi totul, de a fi învins moartea însăși. „Oricine îl cunoaște pe Atman, oricine a știut: eu sunt Atman - ce să caute mai mult, cum ar putea suferi în trup? Oricine l-a găsit pe Atman, oricine s-a trezit la el, acela e creatorul totului; fiindcă Atman creează totul. Lumea îi aparține, fiindcă el însuși e lumea.”

Se vede ușor prin ce trăsături se opune speculația de mai sus idealului grec și iudeo-creștin. Întâi, contrar filosofiei grecești, nu conține nicio tentativă de explicare rațională a lucrurilor;

Brahman și Atman sunt mai curând ființe în care aceste lucruri se resorb. Cum spune un text din *Mahabharata*, Brahman e „ne-dezvoltatul”. Ceea ce va corespunde unei explicații raționale e, în cel mai bun caz, o teorie a emanației, pe care Oldenberg o semnalează ca tendință în filosofia Upanișadelor (p. 127). Lucrurile nu vor fi decât dezvoltarea forțelor unite în ființa universală.

Dinamismul, ideea de dezvoltare a unei aceleiași vieți, e departe de ordinea rațională a formelor căutată de filosofii greci.

În al doilea rând, cunoașterea de sine nu are, în filosofia la care ne referim, niciun caracter moral. Concentrarea sufletului asupra lui însuși, ne spune un text din *Mahabharata*, „e mai importantă ca toate celelalte datorii; e datoria supremă”

---

(Deussen, Vier philosophische Texte, p. 392). Asta înseamnă proclamarea clară a faptului că viața religioasă e exterioară și superioară vieții morale ordinare, departe de a forma substanța ei. Astfel unitatea tuturor ființelor simțită prin intuiție nu are nimic dintr-o uniune morală, cum a observat Oldenberg. (p. 143) Să ne gândim cât de diferit e acest ideal de monismul stoic, în care ființele morale, care sunt substanțial aceleași, sunt unite de legături juridice în calitate de cetățeni făcând parte din aceeași cetate.

În al treilea rând, Brahman identic lui Atman, deși e într-un sens un eu, un subiect de cunoaștere, nu are totuși nimic dintr-o persoană morală, fiindcă, fiind izolat complet de natură și de tot ce nu e el, s-au suprimat toate relațiile ce formează persoana morală.

„Creația, ni se spune, e ființa însăși a lui Dumnezeu. Ce-și poate oare dori cel care are totul?” (Deussen, Sechszig Upanishads, p. 579). În singurătatea completă a ființei sale nu are nicio relație cu celelalte ființe. Ascetul hindus nu are față de el atitudinea încrezătoare a unui credincios. El încearcă doar să suprimе toate vălurile care îl separă de el.



Chiar înainte de Plotin avem indicii că exista la unii, în lumea greacă, un sentiment mai mult sau mai puțin vag al originalității gândirii indiene.



Cum a observat Regnaud, această formulă dintr-o Upanișadă: „Obține tot ce dorește cel care, după ce-a căutat-o, dobândește notiunea de Atman” e echivalentă grecului γνώθι σεαυτόν. „Dar identitatea e doar aparentă... Grecii, luând ca fundament al studiilor lor cunoașterea omului, dădeau un țel pozitiv cercetărilor lor; pe când indienii nu aveau în vedere decât ideea unei ființe mistice.”<sup>66</sup>

Or, noi găsim, despre același subiect, o anecdotă povestită de Aristoxenos din Tarent, contemporan cu Aristotel, și care are exact același sens<sup>67</sup>. „Socrate, spune el, a întâlnit la Atena un indian care l-a întrebat ce filosofie practica; Socrate spunându-l că cercetările lui se ocupau de viața umană, a început să râdă, și a spus că nu puteau fi contemplate cele umane, dacă erau ignorate cele divine.”

Oricât ar fi anecdota de falsă, ea indică sensul limpede al diferențelor pe care le-am menționat. Dar iată un text mai probant, din Viața lui Appollonios a lui Filostrate. Appollonios a întâlnit într-o zi înțelepți hinduși, pe care a crezut că-l pune la încercare întrebându-l dacă se cunosc pe ei înșiși. El credea, ca toți grecii, spune Filostrate, că cunoașterea de sine e cea mai greu de dobândit. Hindușii răspunseră: „dacă le cunoaștem pe toate, e fiindcă ne cunoaștem mai întâi pe noi înșine; și n-am

---

66 *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, vol. XXVIII, p.21, 22.

67 În *Aristocles, neoplatonic din secolul II*, citat de Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XI, 3, 28.

---

ajunge la înțelepciune dacă nu ne-am cunoaște mai întâi pe noi înșine”.

Appollonios le-a răspuns întrebându-l ce credeau că sunt. „Zei”, au răspuns ei. „De ce?” îi întrebă. „Fiindcă suntem oameni de bine”<sup>68</sup>.

Astfel regăsim în gura hindușilor inventați doctrina identității eului cu ființa universală și cu Dumnezeu, cunoașterea de sine, știința propriei divinități, atât de distinctă de cunoașterea de sine așa cum o înțelegeau moraliștii greci. Ea se regăsește cu siguranță în filosofia lui Plotin, și ne pare o teză caracteristică ei, și vom vedea cum ea se dezvoltă în anumite aspecte ale hypostasului care mai trebuie studiat, Unul.

---

68 *Viața lui Appollonios, III, 18.*

## CAPITOLUL VIII

### UNUL

Există deci, în ideea pe care Plotin și-o face despre Inteligență, o dublă inspirație: pe de o parte ea e ordinea inteligibilă și eternă, făcută din raporturi fixe și hotărâte ce servesc de model ordinii sensibile. Pe de alta, ea e gândirea de sineși, în care dispare orice distincție dintre subiect și obiect, în care sinele se topește într-o ființă universală.

Mi s-a părut că acest al doilea fel de a vedea era străin tradiției gândirii grecești. Inteligența nu m-a i-e decât satisfacția intimă, savurată într-o contemplare vagă și nedeterminată, de a fi scăpat tuturor formelor particulare ale ființei; ea nu caută nicio explicație rațională. Toate relațiile morale și intelectuale *care* formează o gândire și o persoană se pierd în această contemplare. Aceste trăsături sunt proprii doctrinei religioase a hindușilor, exprimată în Upanișade. De aceea ne-a părut că trebuia asociat sistemul lui Plotin de gândirea indiană. E o înrudire ce vine din preferința lui pentru contemplare, din care face singura realitate autentică, disprețul lui pentru viața morală practică, ca și caracterul egoist și universal totodată al vieții spirituale așa cum o concepe el. În cel mai înalt grad al său, viața spirituală e relația „între patru ochi” a sufletului cu

---

principiul universal, și ea exclude orice uniune cu alte ființe și alte persoane.

Această ipoteză e singura care permite elucidarea dificultăților doctrinei lui Plotin despre raporturile Inteligenței cu principiul suprem, și despre natura însăși a principiului de față.

Doctrina Unului e cea care a dat naștere celor mai mari divergențe de interpretare. Care e natura ei exactă, de fapt?

Afirmând că Inteligența nu e principiul ultim, că rădăcina ființelor scapă oricărei determinări intelectuale, nu e oare Plotin primul autor occidental al unei metafizici raționaliste? În plus, fiindcă el consideră acest principiu radical ca fiind obiectul unei experiențe *sui generis*, a unui fel de contact imediat, foarte diferit de cunoașterea intelectuală, nu e adevărat oare că el consideră problema construcției raționale a realității ca insolubilă? A admite o experiență cu titlu absolut, o experiență care prin natura ei nu e susceptibilă de nicio analiză, înseamnă să admiți un dat opac oricărei inteligențe.

Avem intenția să căutăm semnificația iraționalismului. Am dori să arătăm mai întâi în ce sens noțiunea de Unu se leagă de raționalismul idealist al lui Platon. Apoi ne vom ocupa de aspectul iraționalist și mistic al doctrinei. Vom încerca să arătăm apoi cum se întâlnesc în doctrina Unului mugurii unui idealism nou, la fel de diferit de raționalismul elen ca și de misticism.



Am amintit, într-unul din capitolele precedente, că teologia doctrinelor filosofice ale grecilor se baza pe apoteoza Inteligenței. A face din Inteligență zeul suprem, ale cărui acte și manifestări sunt lucrurile reale, e o expresie a raționalismului inerent gândirii grecești.

Dar ea nu e, din anumite puncte de vedere, decât o expresie insuficientă a acestui lucru. Se simte imediat că un asemenea raționalism are o formă mult mai completă și mai riguroasă la Platon decât la stoici și chiar la Aristotel; or, la aceștia din urmă, zeul suprem era Inteligența, pe când Platon a admis un principiu care transcende Inteligența, pe care îl numea Bine sau Unul.

Între „raționalismul” stoicilor și „raționalismul” lui Platon există diferența dintre o gândire de cultură biologică și morală și o gândire de cultură mai ales matematică. Pentru stoici, Inteligența e o forță vie care are în ea însăși sursa și legile determinărilor sale.

Pentru Platon, dimpotrivă, inteligența e facultatea de a determina măsurile în ființe, de a substitui raporturile schimbabile la nesfârșit și trecătoare cu raporturi fixe și matematic exprimabile.

Or, cum spune Platon în Politicul (283 d), arta măsurii e dublă: fie se pot compara direct un lucru mai mare și unul mai mic, pentru a vedea de câte ori se cuprinde al doilea în primul; fie se poate compara o mărime dată cu o unitate de măsură luată în absolut, pentru a vedea de câte ori se depărtează prin prisos sau prin lipsă. Această a doua artă a măsurii, care constituie

---

dialectica, implică deci o unitate de măsură absolută și valabilă în sine. Ea „moderatul, convenabilul necesarul” (Politicul, 284 e) care permite să nu ne mulțumim cu măsuri relative, ci să avem măsura absolută a lucrurilor.

Dar unitatea de măsură e necesarmente transcendentă lucrurilor măsurate. În același sens trebuie înțeles probabil textul din Republica (509 b) atât de des citat de Plotin: „Binele e dincolo de esență și o întrece în demnitate și putere”. Sau ce! puțin în acest sens o înțelege Plotin. O esență nu poate fi ceea ce e decât mulțumită măsurii care-l fixează exact limitele, și care e numită aici Binele. Măsura însăși, sau Binele care e producător de esență și care face esența manifestă gândirii, așa cum soarele luminează plantele și le dă totodată forța vegetativă, nu se poate confunda cu niciuna din aceste esențe.

A afirma în acest sens transcendența Unului în raport cu Inteligența nu înseamnă nicidecum a fi infidel raționalismului; înseamnă să spui, ceea ce repetă adesea Plotin, că Inteligența nu poate cuprinde nicio ființă anume, și nu va fi o adevărată Inteligență, înainte de a fi fost iluminată de Unul, și înainte de a fi găsit măsura care-l permite să cuprindă raporturi fixe și stabile.

Pe vremea lui Plotin, teoria platonice a transcendenței Unului revenise de mult pe primul plan al gândirii filosofice a grecilor. Încă din primul secol înainte de Christos, renașterea pitagorismului și preocupările pentru simbolismul numeric ce-l însoțea atrăseseră din nou atenția asupra gândirii platonice. Teoria despre Zeu, la Filon din Alexandria, e impregnată cu ele;

transcendența pe gustul ebraic, aceea a unui zeu personal, se amestecă aproape inextricabil cu transcendența platonice, cea a Unului care le măsoară pe toate.

Aici Plotin n-a inovat; rolul lui a fost mai ales cel al unui interpret. Dar el a fixat tradiția în formule atât de clare și atât de pătrunzătoare, încât doctrina sa a devenit un element permanent și solid al întregului neoplatonism grec de mai târziu, pe când atâtea altele din doctrinele sale au fost abandonate. Acest lucru s-a întâmplat fiindcă el se găsea aici pe firul tradiției elenice. Trebuie deci să vedem amănunțit în ce fel își formulează Plotin doctrina.

Ea e adesea prezentată, mai ales într-o scriere din prima perioadă a lui Plotin, într-un fel care-l înrudește cu stoicismul mai mult decât cu platonismul. În tratatul IX al Enneadei a șasea, Plotin pleacă de la principiul stoic „prin Unu ajung toate ființele la existență”. Fie că e vorba de mărimi discontinue, ca o armată sau o turmă, sau de mărimi continue ca un corp, ele ar pierde ființa „dacă și-ar pierde unitatea”. Care e acum principiul acestei unități? Nu e sufletul, fiindcă sufletul însuși e multiplu, și alcătuit din facultăți diverse care trebuie „unite prin Unu ca printr-o legătură”. Stoicii greșesc deci văzând în suflet un principiu radical de unitate. Nu e nici esența unei ființe cea care face unitatea. ei; și aici Plotin îl atacă, fără să-l numească, pe Aristotel. Esența obiectului este, de fapt, întotdeauna o noțiune complexă; „omul e animal, rațional, și multe alte lucruri încă”. Trebuie deci o unitate transcendentă esenței pentru a-l uni

---

părțile. Inteligența, care e totalitatea esențelor, nu are deci altă unitate decât cea a unui ordin sistematic ce reflectă Unul real și veritabil. Unul apare aici drept condiție a unui sistem ordonat.

În tratatul I din a cincea Enneadă, § 5 Plotin se întreabă de unde vine multiplicitatea obiectelor inteligibile. „Multiplicitatea nu poate fi originară” fiindcă orice număr e născut de Unul asupra diadei indefinite. Diada indefinită e raportul indeterminat de plus și de minus care, prin el însuși, nu e un număr, dar care e substratul tuturor numerelor. Dacă presupunem că acest raport se fixează, se va naște de aici un nume. El va fi, de pildă, dublul sau raport de doi la unu, și așa se va naște numărul doi. Această fixare vine din acțiunea Unului asupra diadei indefinite. Nu că Unul s-ar fi mișcat și ar fi voit acțiunea. Unul își produce acțiunea doar fiindcă el, Unul sau măsura rămâne veșnic în nemișcare, fiindcă rămâne, cum spune altundeva Plotin, „în propriul său caracter”.

Cum se produce ea, prin urmare? Trebuie, pentru a înțelege bine neopitagoreismul lui Plotin, să imaginăm o Inteligență care, cu privirea îndreptată spre unitatea de măsură, devine, grație viziunii acestei unități, capabilă să determine în ea însăși raporturi fixe. Dacă izolăm atitudinea, dacă o hypostaziem, atunci vom pricepe ceea ce înțelege Plotin prin geneza Inteligenței. Nu e vorba de o acțiune fizică, de producerea unui lucru de altul, ci de o acțiune spirituală. „Inteligența privește spre Unul, pentru a fi Inteligență.”



Această privire spre Unul e în același timp, și prin chiar acest lucru, o convertire asupra sinelui, adică o conștiință a legăturii sistematice și fixe a părților sale pe care Plotin le numește *συναίσθησις*.

Viziunea Unului care-l dă puterea de a naște esențele, adică „ființele fixate într-o limită determinată și într-o stare stabilă; starea stabilă (*στάσις*) pentru inteligibile, e definiția și forma din care provine realitatea lor (*ύποστάσις*)”. Orice realitate care merită numele ființei e datorată deci acestei viziuni a Inteligenței determinate de Unu.

În tratatul II al aceleiași Enneade, Plotin se întreabă cum „toate ființele vin din Unu, care e simplu și nu dovedește, în identitatea sa, nicio diversitate”. Plotin distinge în această producție trei momente. „Unul, fiind perfect, se revarsă; și revărsarea produce ceva diferit de el. Lucrul născut se întoarce spre el; e fecundat; și, întorcându-și privirea spre sineși<sup>69</sup>, devine inteligență poprirea ei, față de Unu, o produce ca ființă; iar privirea ei întoarsă spre sineși ca Inteligență. Iar fiindcă ea s-a oprit ca să se privească pe sine. ea devine simultan Inteligență și Ființă.” Se vede ușor ce trebuie înțeles într-o asemenea teogonie; lucrul indeterminat care se naște din Unu, e celălalt, numit încă diadă nedefinită sau materie ideală. Acesta e primul moment.

---

69 Citim *haut* cu manuscrisele, în pofida lecțiunii *auto* din ediția Volkmann. V. Arnou, *Le Desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 196.

---

Reîntorcându-se spre Unul, adică lăsându-se determinat de el, ceea ce e al doilea moment, el cunoaște în sine limite fixe și prin asta se cunoaște pe sine.

Al treilea tratat, în § 10, ne descrie aproape la fel aceeași geneză. Inteligența, ni se spune, trebuie, pentru a gândi, să aibă obiecte multiple și mereu diferite. Dacă spiritul „nu înaintează spre o stare diferită, se va opri; și odată oprit cu totul nu va mai gândi”.

În termeni platonici luați din Sofistul, trebuie să existe în fiecare lucru gândirea identității și alterității. „Dacă gândirea vrea să se aplice unui obiect unic și indivizibil, nu mai există cuvânt (*λόγος*) posibil. Trebuie deci ca o ființă care gândește să surprindă diferențele, și ca obiectele pe care le gândește să fie variate. Dacă nu, nu există gândire, ci acest fel de contact sau de atingere inefabilă și ne-intelectivă care există înainte de nașterea Inteligenței; a atinge nu înseamnă a gândi.”

Dar care e oare motivul unui asemenea dinamism? Plotin descrie, în § 11, al doilea dintre momentele pe care le-am distins: în mișcarea de întoarcere a inteligenței spre Unu, el mai distinge încă două momente. Într-un prim moment „există o tendință spre Unul, pe care inteligența vrea să o surprindă în simplitatea ei”.

Atunci ea nu e încă inteligență, „ci o viziune care n-are încă obiect”.

Ea n-are decât, cel mult, o „vagă reprezentare”, nu are decât „o vagă schițare”. Ea e „dorința de a vedea și vedere tulbure”. Ea are, *en somme*, sentimentul vag al măsurii. Rezultatul contactului

ei cu Unul va fi de a multiplica, aplicând-o și diversificând-o, această măsură comună. Atunci „obiectul ei, din unu, a devenit multiplu; astfel ea îl cunoaște pentru a-l vedea și a devenit viziune în act”.

Nu se poate descrie mai clar și mai fără misticism procesul cunoașterii intelectuale, a cărui origine și forță provin din sentimentul vag al unei măsuri ce trebuie găsite, și se precizează și se fixează câte puțin în cunoașterea tot mai amănunțită a măsurii de mai sus.

Poate părea straniu că Plotin a ipostaziat această atitudine; dar prin asta nu făcea decât să urmeze tradiția idealismului grec.

Deci Unul e considerat mai puțin ca principiu static al uniunii ființelor decât ca principiu dinamic al Inteligenței. El e mai puțin obiectul însuși al Inteligenței decât rațiunea care face ca Inteligența să aibă obiecte. „Binele e principiu; de la el are Inteligența ființele pe care le produce. Când ea îl privește, nu-l e permis Inteligenței să nu gândească nimic, nici să gândească ceea ce e în el; altfel nu ar zămisli. De la Bine are ea puterea de a naște și de a se sătura cu ființele pe care le naște; ea îi dă Binelui ceea ce acesta n-are și singur. De la Unu vine, pentru Inteligență, o multiplicitate; incapabilă de a conține puterea pe care o primește de la el, ea o fragmentează și o multiplică, pentru a putea să o suporte astfel parte cu parte.” (VI, 7, 15)

Unul e deci. principiuul mereu prezent, infinit de fecund al actelor Inteligenței; nu în Unu, ci în Inteligență se găsește activitatea creatoare al cărei principiu el este. În Inteligență nu

---

se găsește, la propriu, o viziune a Unului, fiindcă această viziune, în care ea s-ar absorbi fără să se diferențieze, n-ar mai fi gândire intelectuală. „Nu trebuie deci să spunem că ea îl vede; ea trăiește îndreptată spre el; ea se sprijină de el; ea se întoarce spre el.” (*Ibid.*, 16)

Ea capătă de la el forța de a instaura în infinit raporturile fixe care constituie totodată ființele și i le arată. „În clipa în care viața își îndreaptă privirile asupra lui, ea e nelimitată. Odată ce l-a văzut, ea se limitează...; privirea spre Unu aduce îndată în ea limita, determinarea și forma.... Această viață, care a dobândit o limită, e Inteligența.” (*Ibid.*, 17) Cuvântul *viață* denumește aici curentul dinamic care pleacă din Bine, înaintea oricărei alte determinări; când acest curent se determină și se limitează, viața devine Inteligență. „Viața e un act derivat al Binelui, iar Inteligența e acest act chiar atunci când dobândește o limită.” (*Ibid.*, 21) E mereu același proces, trecerea de la indefinit la definit, de la nelimitat la limitat. Dar forma sub care el se prezintă aici e istoric interesantă, fiindcă triada Unu - Viață Inteligență e modelul urmat de scolastica neoplatonică ulterioară, mai ales de Damascius. La Plotin, viața nu e încă o ipostază; cuvântul nu face decât să pună în evidență substratul confuz, nelimitat, al Inteligenței propriu-zise.



Conform tradiției lui Platon, reluată de neopitagoricieni, Unul, la Plotin, ne apare deci a fi condiția supremă a vieții spirituale,

principiul mulțumită căruia Inteligența își poate crea obiecte și le poate contempla.

Dar, pentru a înțelege bine o doctrină, nu trebuie să ne mărginim să-l analizăm structura logică și să o desfacem în părți.

Trebuie să vedem valoarea pe care i-o acordă autorul ei, interesele de care se leagă ea. Dacă nu considerăm doctrina decât din afară, ea pare a ne indica o metodă de urmat, să ne sugereze un plan de viață intelectuală. Este, în mare, dialectica lui Platon, care se dovedise atât de fecundă în aplicații la problemele fizice, morale și sociale. E sigur că, la Plotin și „în tot neoplatonismul, o atare metodă rămâne sterilă. Inteligența nu găsește aici niciun stimulent pentru a-și pune problemele. Ceea ce era poate, mai ales la Platon, o metodă, s-a transpus într-o realitate metafizică. Această realitate nu mai e spiritul viu, căutător și întrebător; e o Inteligență perfectă, desăvârșită veșnic, care nu mai are nimic de căutat. Fără îndoială, ideal, cunoștința intelectuală e sfârșitul unei căutări; Inteligența însăși e o dorință (VI, 7, 37). Dar „alergarea vagabondă” a Inteligenței printre esențele sale nu e o mișcare reală. Căci „așa cum Inteligența e mereu la ea acasă în câmpii adevărului, alergarea e în realitate o ședere în sine însăși”. Mișcarea ei e veșnic terminată. „Ea trebuie să se miște sau mai curând să-și fi terminat mișcarea în toate direcțiile.” (VI, 7,13,14)

Doctrina lui Plotin oferă, ca toate doctrinele vremii sale, un spectacol foarte instructiv arătându-ne cum transpunerea unei metode în realitate metafizică îi poate răpi orice viață și orice

---

eficacitate. Tot așa, de pildă, aritmetica se transformă în simbolism rigid, în care anumite combinații numerice privilegiate sunt considerate ca realități absolute ce depărtază spiritul de cercetarea celorlalte combinații. Tot așa, cum a arătat P. Duhem, combinațiile geometrice și phoronomice destinate să „salveze fenomenele” astronomice și să le prevadă se transformă în realități fizice, sferele celeste care duc aștrii, idei care fixează astronomia și stânjenesc dezvoltarea ei pentru multă vreme. Filosofia lui Plotin, cu Inteligența ei rigidă și fixă, ce nu mai are din dialectica platonică decât desenul și conturul, nu tace decât să exprime defectele de gândire și spirit comune contemporanilor lui, și care s-au accentuat de-a lungul istoriei filosofiei grecești.

Trebuie să înțelegem bine motivele acestui defect și contraponderea sa. Nu putem să-l atribuim spiritului realist. Trebuie să-l căutăm motivele într-o deplasare de interese. Platonismul și neopitagorismul învățau că viața intelectuală nu-și avea motivul în ea însăși și sursa ei trebuia căutată mai sus. Era, la origine, un mod de a stimula viața intelectuală și de a-l da mereu noi țeluri. E, pentru Plotin, afirmația că ea nu-și ajunge sieși și că trebuie depășită. Viața intelectuală nu mai e decât un mijloc și o treaptă pentru a ajunge la capătul superior care a fecundat-o.

Într-un pasaj curios, Plotin vorbește despre „obiecția încăpățânată a epicureului care nu vrea să vadă binele decât în plăcere și care întreabă, întrucât privește binele, ce câștigăm

dacă posedăm inteligența”, și dacă nu cumva simpla plăcere a contemplării intelectuale ne face să spunem că e un bine. „Poate, observă Plotin, el presimte prin obiecția sa că Binele e mai presus de Inteligență.” (VI, 7, 29)

Aceasta înseamnă să se recunoască faptul că Unul sau Binele are o valoare absolută și independentă de sistemul intelectual din care el formează piesa dominantă. El nu mai e doar, ca în acest sistem, necondiționatul, măsura a cărei funcție e de a le da limite ființelor. La Platon, el nu capătă sens decât în acest sistem; el e ideea supremă, dar e încă o idee. La Plotin, semnificația și valoarea sa îi sunt proprii și independente de efectele sale. Nu Inteligența e deci cea care ne aduce la ele. „Fiecare inteligibil e ceea ce e; dar nu devine obiect al dorinței decât dacă binele îl face ispititor... înainte, sufletul nu e deloc atras spre Inteligență, oricât de frumoasă ar fi; Inteligența n-are decât o frumusețe inertă, înainte de a fi primit lumina Binelui; sufletul, de la sine, se prăbușește, nesimțitor. El rămâne inert, și, deși Inteligența e prezentă, îi e lene să gândească. Dar, îndată ce căldura de acolo l-a atins, prinde puteri, se trezește, se înaripează, și, deși e pasionată de ceea ce vede lângă sine, se ridică, ușor, spre un obiect mai înalt, mulțumită amintirii despre el. Și, atâta timp cât există obiecte mai înalte decât obiectul ei actual, se ridică, ridicată spontan de cel care a înzestrat-o cu iubire. El se ridică mai sus decât Inteligența și, dacă nu-și poate urma calea dincolo de Bine, e fiindcă nu mai e nimic dincolo.” (VI, 7, 22)

---

Aici e subliniată foarte clar independența vieții alături de Bine. Fără îndoială, sufletul n-a putut ajunge aici decât fiindcă „a devenit Inteligență și parcă s-a intelectualizat; dar îndată ce vede obiectul suprem, el părăsește totul” (VI, 7, 35).

Contrastul față de părerile platonice pe care le-am expus la începutul capitolului e frapant. În timp ce (VI, 3, 11) progresul Inteligenței mergea de la o viziune confuză la una distinctă, acum (VI, 7, 35) adevăratul lui progres va consta în a trece de la viziunea distinctă a obiectelor la viziunea simplă a Unului. Puterea sa de a contempla obiecte distincte e „actul de a contempla care aparține unei Inteligente înțelepte; a doua din aceste puteri (aceea a viziunii Unului) e Inteligența care iubește. În afara ei și îmbătată de nectar, ea devine Inteligența îndrăgostită, simplificându-se pentru a ajunge la o asemenea stare de plenitudine fericită”.

În primul pasaj, acțiunea Inteligenței era prezentă ca o mișcare mergând de la o viziune nedeterminată și vagă la o viziune determinată și precisă. În al doilea pasaj, e vorba de aceleași viziuni, dar valoarea lor se inversează. Viziunea Binelui de către „Inteligența care iubește” și care încetează să gândească e superioară viziunii determinate și distincte a esențelor, în timp ce viziunea determinată era superioară viziunii schițate a Unului. Cele două texte se situează pe puncte de vedere foarte diferite: în primul, Unul e o presupunere metodică, dacă putem spune așa, prin care e orientată munca Inteligentei, și în acest sens neagă Plotin că există o viziune a Unului de către Inteligență. În al



doilea, există comunicare și fuziune a Inteligenței cu Binele, iar Inteligența își pierde toate trăsăturile distincte. Binele însuși apare acolo eliberat de orice compromis cu funcția intelectuală prin care fusese înainte definit.

Plotin recunoaște, de altfel, că știința sau cunoașterea rațională a Binelui e diferită de viziunea Binelui. „Platon spune că Binele e cea mai mare dintre științe; el înțelege prin știință nu viziunea Binelui, ci cunoașterea rațională pe care o avem despre el înaintea acestei viziuni. Ceea ce ne informează despre el sunt analogiile, negațiile, cunoașterea ființelor provenite din el și gradația lor urcătoare. Dar ceea ce ne duce până la el sunt purificările noastre, virtuțile noastre, ordinea noastră interioară...

Astfel devenim contemplatorii sinelui nostru și ai altor lucruri, și în același timp obiect al propriei contemplări, și devenit esență, inteligență și vietate totală, nu mai vedem Binele din exterior.” (VI, 7, 35)

Astfel Binele, în sensul platonice strict, ca unitate de măsură, e considerat ca fundament al cunoașterii științifice. Dar Binele care potolește și satură sufletul e pus în raport cu practicile morale și religioase, și, de o manieră precisă, cu practica meditației interioare. Suntem aici în două planuri de gândire total diferite.

Și asta, fiindcă a doua noțiune de Bine, noțiune mistică și religioasă, funciar independentă de orice încercare de explicare rațională a lucrurilor, a prevalat asupra primeia și i s-a impus lui Plotin, că viața intelectuală activă, cea care construiește și care

---

explică, și-a pierdut la el sensul și valoarea. Dialectica platonică a încetat să fie o metodă și un ferment pentru spirit. Mistică și intelectualistă, teoria Binelui are la Plotin aceeași dualitate ca teoria Inteligenței.



Intelectualistă și mistică: aceste două cuvinte nu ajung pentru a caracteriza doctrina primului principiu la Plotin: fiindcă ea împărtășește cele două trăsături cu toate doctrinele epocii; oricât de paradoxală ar părea o asemenea uniune, ea e totuși un fapt constant, și e postulatul comun al gândirii teologice și în Orientul elenizat, și, poate, în teologia occidentală. Oamenii epocii nu găsesc nicio dificultate în a-l considera pe Dumnezeu simultan ca primul termen al unui sistem de explicare rațională a lucrurilor și ca obiect al unei intuiții directe și inefabile în care dispar chiar cele ce trebuie explicate, lucrurile finite.

În general, îndată ce gândirea religioasă a Orientului vrea să se traducă în limbajul universal al grecilor, ea nu se mai mărginește să afirme uniunea credinciosului cu Zeul; ea-și adaugă o explicație integrală a lucrurilor, un ansamblu de dogme. Iată, de exemplu, ce a ajuns mesajul lui Isus la teologul celei de-a patra Evanghelii, și cum Christos s-a transformat în Cuvântul care joacă un rol în economia creației și cea a mântuirii. Toată istoria dogmaticii creștine e o dovadă a tezei noastre, ca și istoria celorlalte religii orientale elenizate. E o stare de spirit deja veche în lumea greacă: stoicismul e primul ei

exemplu, fiindcă, mai ales în ultimele sale forme, el se bazează pe uniunea intimă a sufletului omenesc cu o rațiune, care e în același timp principiul oricărei realități. Un alt exemplu, foarte clar, e Filon din Alexandria: ia ei, ca la Plotin, cultul spiritual, profeția, extazul se amestecă în întregime cu o teorie rațională a dezvoltării formelor realității dintre Dumnezeu și lumea sensibilă.

Așa cum nu se poate nega prezența unuia dintre cele două elemente, raționalism și misticism, în sistemul lui Plotin, nu trebuie să se facă din uniunea lor caracteristica filosofiei sale. Dimpotrivă, ea e fondul comun al gândirii epocii. E totdeauna dificil, când citim un autor îndepărtat, să distingem ceea ce, în ochii contemporanilor, era gândire banală, cunoscută tuturor, și gândire originală. Se întâmplă, cu trecerea timpului, ca valorile să se inverseze. Dar se poate afirma că, în ochii contemporanilor, afirmația (atât de stranie pentru un cititor al lui William James de exemplu) că Unul, de care ești legat prin intuiție religioasă, e și principiul explicativ și cauza esențelor, e o afirmație din cele mai comune.

Așa că e important să explicăm mai puțin această uniune în general decât caracterul precis al misticismului său și materia prin care el se leagă cu intelectualismul său.

Problema care se pune în mod necesar tuturor interpreților lui Plotin e următoarea: care e, în sistemul lui, locul experienței mistice, al extazului? Pe de o parte, metafizica lui Plotin ni se oferă ca o solidă construcție rațională în care diversele forme ale

---

realității sunt legate unele de altele după legi necesare. Pe de alta, el ne descrie uneori o experiență rară, discontinuă, incomunicabilă, experiența mistică de comuniune cu Unul. Nu se poate oare crede, la prima vedere, că între construcția rațională și experiența, cu totul subiectivă și individuală, a extazului, nu e decât o legătură destul de laxă? Așa au crezut numeroși interpreți. O simplă impresie momentană și trecătoare nu e oare o bază prea fragilă pentru construcția sistemului? Nu vom susține teza aceasta. Trebuie să amintim că nu există pentru Plotin cunoștință intelectuală fără viață spirituală; sufletul, de pildă, nu cunoaște inteligența decât unindu-se cu ea. Realitățile adevărate nu sunt obiecte inerte de cunoaștere, ci atitudini spirituale subiective.



Dar înainte de a demonstra teza noastră, am dori să precizăm ce înseamnă pentru Plotin experiența mistică.

Suntem oare obligați, pentru a o explica, să ieșim din domeniul filosofiei grecești? Nu și-a găsit el oare modelul la maestrul prin excelență, la Platon? Dacă Plotin distinge, cum am spus, un dublu acces la Bine, pe de o parte, cunoașterea gradației ascendente a ființelor care dă cunoașterea lor rațională, pe de altă parte purificarea (VI, 7, 36), n-a vorbit oare Platon înaintea lui de o dublă cale pentru a urca spre principiu, dialectica rațională care progresează prin inducție, pe de o parte, și pe de altă parte, dialectica iubirii, cea din Faidros, în care sufletul,

cuprins de nebunia dorinței, ajunge la o intuiție subită și inefabilă a Frumosului? Purificarea, așa cum e descrisă în Faidon, nu e oare și ea un mijloc de a ajunge la contemplare? Cele două aspecte ale noțiunii de Bine, la Plotin, cel intelectual și cel mistic, ar corespunde prin urmare acestei duble căi spre el.

În fapt, Erosul platonice joacă un rol important în Enneade.

Cum a arătat Arnou, el desemnează tendința universală a tuturor lucrurilor spre Bine, „dorul de Dumnezeu”. Iubirea e forța universală care face sufletele să-și caute binele. „Binele materiei e forma și dacă materia ar simți, ea ar iubi forma... Dorința pe care o resimte fiecare ființă și eforturile pe care le face, dovedesc faptul că e un Bine pentru orice ființă... Dovada că Binele a fost atins e că cineva se îmbunătățește, că nu mai resimte niciun regret, că e plin de Bine, că rămâne lângă el, și că nu mai caută altceva.” (VI, 7, 25,26)

De la materie la Bine, realitățile se întind după treptele lor de perfecțiune. „Există o ierarhie ascendentă astfel încât fiecare realitate să fie binele pentru cea de dedesubtul ei, numai ca acest urcuș să nu-și abandoneze egalitatea de raport între un termen și următorul și să continue mereu spre un termen superior... Binele materiei e forma... Binele corpului e sufletul fără de care n-ar putea nici să existe, nici să se conserve. Binele sufletului e virtutea. Mai sus încă e Inteligența, și deasupra ei natura pe care o numim Primul.” (VI, 7, 25) Fiecare formă ajunge la perfecțiunea sa și se conservă așa cum este, doar mulțumită legăturii de dragoste ce o unește cu o ființă care-l e

---

transcendentă. O ființă nu găsește niciodată în sine condițiile deplinei sale realități. A spune binele unei ființe, nu înseamnă deci a spune ce-l e propriu! - Nu. Binele unei ființe trebuie evaluat după ceva mai bun decât ceea ce-l e propriu, prin ceva superior, față de care ființa aceasta nu există decât *in potentia*: (*Ibid.*, 27) Erosul într-o ființă, marchează simultan lipsurile naturii sale și posibilitatea de a umple această lipsă atașându-se unei ființe transcendente. Erosul, prin urmare, e legătura universală care stabilește continuitatea dintre ființe.

Așa că vom regăsi adesea la Plotin dezvoltările din Faidros și din Symposium despre „nebunia amoroasă”. E desigur una dintre temele platonice pe care o reproduce cu predilecție, ca Filon din Alexandria înainte de el, și misticii din toate timpurile, după el.

Nu vom întârzia asupra acestor descrieri bine cunoscute. „Dorința ne face să descoperim ființa universală; această dorință e Eros care veghează la poarta iubitului său; mereu afară și mereu pasionat de Frumos, el se mulțumește să participe pe cât poate.” (VI, 5, 10)

Dorim să cercetăm mai întâi în ce sens Binele e considerat ca termen al dialecticii amoroase. Plotin a făcut despre subiectul iubire o observație profundă: „Un obiect degeaba aparține sufletului, dacă nu e un bine, sufletul fuge de ei. Sufletul se lasă chiar atras de obiecte depărtate de obiectele lui proprii, și chiar de obiecte inferioare acestora; dacă se îndrăgostește pasionat de aceste obiecte, nu o face fiindcă sunt ceea ce sunt, ci fiindcă li se adaugă un alt element care le vine de la Bine” (VI, 7, 21). Niciun

obiect definit pentru Inteligență nu e demn de iubit pentru el însuși; el nu devine demn de iubit decât printr-un element adițional, o căldură, o strălucire, o viață care nu fac parte din esența lui, dar i se adaugă. „Atunci când activitatea Inteligenței e pură și distinctă, spune el mai departe, când viața își are toată strălucirea, atunci e ea demnă de dragoste și de dorit... Această stare își are cauza în ceva care-l dă culoare, lumină și strălucire.” (*Ibid.*, 30)

Imaginația e cea care face ființele atrăgătoare. „Atâta timp cât iubiții se mărginesc la aspectul vizibil, ei nu iubesc încă; dar, din forma aceasta, își fac în ei înșiși, în sufletul lor indivizibil, o imagine invizibilă; atunci se naște iubirea; dacă vor să vadă ființa iubită, e spre a fecunda această imagine și de a o împiedica să se ofilească.” (*Ibid.*, 33)

Teoria iluzionistă a iubirii trebuie să ne fie prezentă în minte dacă vrem să înțelegem misticismul lui Plotin și noțiunea de Bine sub aspectul ei mistic. Iubirea mistică e iubirea veritabilă și completă, adică iubirea care nu mai are iluzia de a se putea opri la un obiect definit și fix. Binele e realitatea indefinită, nelimitată, amorfă, care e contraponderea iubirii. „Iubirea pentru el e nemăsurată; da, iubirea e aici nelimitată, fiindcă iubitul însuși e fără limite; frumusețea sa e de altă specie decât frumusețea; e o frumusețe mai presus ca frumusețea.” (*Ibid.*, 32)

Sufletul „îndemânatic să-și descopere iubitul” (*Ibid.*, 31) rămâne mistuit de dorințe, atâta vreme cât rămâne legat de o formă anume. El vede frumusețile de aici cum îi „alunecă printre

---

degete” și află astfel „că strălucirea din ele provine din afara lor”. Ajunsă la inteligibile, la idei, el își dă seama că principiul frumuseții pe care o iubește în aceste idei „nu trebuie să fie vreuna dintre ele; fiindcă ar fi o idee și o parte din inteligibil. El nu e cutare formă, nici cutare putere, cum nu e niciuna din formele care sunt născute și se află în lumea inteligibilă... El e infinit, și dacă e infinit, nu are mărime... El nu are nici măsură, nici figură” (VI, 7, 32).

Metoda urmată pentru a ajunge la Bine, „pregătirea” sufletului, care trebuie să facă îndrăgostitul cât mai asemănător celui iubit, e prin urmare o metodă de abstragere. „Când pronunțați numele lui sau când vă gândiți la el, lăsați tot restul, faceți abstracție de tot. Lăsați doar acest cuvânt: el. Nu încercați să adăugați nimic, ci întrebați-vă dacă nu mai e nimic pe care nu l-ați depărtat încă de el, în ideea pe care v-o faceți despre el.” (VI, 8, 21) Trebuie înainte de toate „să fie șterse contururile distincte ale Inteligenței.” (VI, 7, 35)

O asemenea pregătire duce uneori la acea stare momentană de „stupoare bucuroasă” și de „plenitudine fericită” numită extaz.

Nu trebuie să fie considerată ca o speculație filosofică; ea era resimțită ca o experiență anume, inefabilă, imposibil de reprodus voluntar. Plotin avea uneori asemenea stări mistice; dar erau foarte rare, fiindcă Porfir ne spune că, în tot timpul cât a fost cu Plotin, acesta n-a avut decât patru. (Viața lui Plotin, cap. XXIII)

Cum a subliniat Inge, suntem foarte departe, în școala plotiniană, de mediile mai tardive în care transa mistică devine o



boală epidemică și o stare frecventă. Plotin nu vorbește despre ea în Enneade decât foarte discret, când face apel la mărturia „celor care au văzut” (IV, 8, 1; VI, 9, 4, 9).

Transa mistică e legată strâns de dialectica platonice a iubirii.

Ea e starea momentană și rară în care sentimentul de dragoste e resimțit în toată puritatea sa. Caracterele acestei stări au fost descrise cu multă precizie de Plotin, mai ales în tratatul VII din a șasea Enneadă (§ 34). Ea e precedată de o pregătire și de o „orânduire interioară a sufletului. Această pregătire consistă în a se „abate de la cele prezente” și a dezbăra sufletul de toate formele sale; el nu mai cunoaște nimic, nici bine, nici rău<sup>70</sup>. Atunci se poate produce, întâmplător, din noroc și pe neașteptate și involuntar, ceea ce psihologii moderni numesc „sentimentul unei prezențe”<sup>71</sup>. Plotin vorbește în alt loc (§ 31) de un șoc care pare a o preceda și a o anunța. Cuvântul arată că în conștiință năvălește o stare ce contrastează violent cu starea de vid dinainte. Sentimentul subit al acestui contrast ne pare a fi osatura stării mistice a lui Plotin.

Pentru a-l surprinde natura, trebuie să ne amintim că sufletul în stare de contemplare mistică e stăpânit de iubire și dorință.

Pregătirea interioară, care a produs vidul sufletesc, l-a lipsit de orice reprezentare a obiectelor dorinței sale, dar nu l-a lipsit și de iubire. Iubirea fără obiect umple atunci conștiința. Pe cât se

---

*70 Vezi efortul spre imobilitatea gândirii; ea nu vrea să gândească fiindcă gândirea e o mișcare, și nu vrea să se miște (§ 35).*

*71 Vezi cuvântul παρουσία, VI, 9, 4.*

---

pare, contrastul resimțit între absența oricărei reprezentări intelectuale și plenitudinea sentimentului de iubire e cauza veritabilă a sentimentului de prezență.

Cel iubit, Binele, e considerat ca identic iubirii înseși; nu doar misticul atinge idealul căutat de îndrăgostitul terestru „care vrea să se confunde cu obiectul iubit” (VI, 7, 34), dar Binele însuși e iubire. „El e simultan obiect iubit, iubire și iubire de sine. El se iubește; își iubește limpezimea; el e chiar ceea ce iubește.” (VI, 8, 15, 18) Cum mărturisește chiar Plotin, nu există altceva în această prezență decât sentimentul de dragoste însuși, în stare pură.

Aceasta e experiența mistică, de natură sentimentală și supra-intelectuală, pe care o descrie Plotin. Vine acum problema: cum o stare rară, excepțională, ca extazul, să fi putut fi, pentru Plotin, baza unui sistem filosofic? Cum poate oare misticismul să fie totodată și intelectualist? Cum poate starea cu totul subiectivă de dor și iubire să poată servi la determinarea realității, așa cum e ea în sine?

Problema amintită i s-a pus foarte precis lui Plotin. El se întreabă ce e elementul identic care, în oricare ființă, independent de esența ei, e Binele. „Să-l lăsăm dorinței și sufletului rezolvarea acestei probleme? Și, încrezându-ne în impresiile sufletului, vom defini Binele prin ceea ce e de dorit? Nu vom încerca oare să descoperim de ce dorește sufletul? în vreme ce aducem demonstrații despre quidditatea fiecărei ființe, să-l lăsăm dorinței determinarea Binelui? Ar rezulta de aici mai

multe absurdități. Mai întâi, Binele n-ar fi decât un atribut. În plus, există multe ființe care doresc și care doresc lucruri diferite. Cum să hotărâști doar prin dorință care e mai bun decât celălalt?... Nu vom ști care e mai bun, fiindcă nu știm ce e bine.” (VI, 7, 1 9)

Pe de altă parte, nu putem defini Binele într-o manieră pur intelectuală, spunând că e esența unei ființe, fiindcă Binele consistă întotdeauna în a se depăși, în a deveni altul. Așa că există un adevărat conflict: aspirațiile noastre subiective sunt prea nesigure pentru ca să se poată afirma realitatea obiectului lor. Conceptele noastre sunt prea fixe. „S-ar putea, din ceea ce e dorit, să se extragă o dovadă că e Binele; dar mai trebuie și ca acest obiect al dorinței să aibă o natură care să-i justifice numele de Bine.” (*Ibid.*, 24) „Da, Binele trebuie să fie de dorit, dar nu e Binele fiindcă e de dorit; e de dorit fiindcă e Binele.” (*Ibid.*, 25)

Vedem aici cum problema se inversează. E vorba de justificarea, justificare intelectuală dacă putem spune astfel, a dialecticii iubirii. Extazul, care e la capătul acestei dialectici, e o experiență care nu poate, cu riscul de a-și pierde semnificația mai largă, să fie izolat de un sistem. Nu fiindcă această experiență n-ar avea o valoare în sine, valoarea ei imediată. „O ființă capabilă de a simți venind alături de Bine îl cunoaște, și spune că-l posedă. Dar, întreabă un preopinent, dacă se înșală? - Trebuie să fie o imagine a Binelui cea care o înșală; dacă această imagine există, Binele va exista ca model al imaginii care înșală; și, când Binele apare în ea, această imagine înșelătoare dispare.”

---

(VI, 7, 26) Cu alte cuvinte, valoarea unei experiențe, în acest domeniu, nu poate fi determinată decât din interior, și prin experiența însăși. „Singura dovadă că a fost atins Binele, e că se rămâne lângă el și că nu se mai dorește nimic.”

Satisfacția deplină presupune un obiect real și tangibil. A spune că ea poate fi resimțită fără a poseda obiectul care o provoacă, înseamnă să spunem că „putem resimți plăcerea prezenței copilului nostru în lipsa lui... că putem resimți plăcerea gustului fără a mânca” (*Ibid.*, 26).

Dar, dacă sentimentul de satisfacție ce întovărășește extazul e o dovadă a valorii sale, nu e încă o dovadă în favoarea semnificației sale metafizice. Cum anume experiența deosebită, care se bazează în principal pe un fer de dialectică a sentimentului și care ne depărtează de orice realitate, ar putea fi în același timp cea care aprofundează și desăvârșește viziunea noastră despre realitate?

Un asemenea paradox nu se poate rezolva la Plotin decât prin interpretarea teoretică a experienței extazului. Interpretarea trebuie să fie deosebită cu grijă de experiența însăși, și, cum vom încerca să arătăm, ea devine independentă de aceasta.

Aceasta e dificultatea centrală a metafizicii plotiniene.

Acumulând contrastele între realitatea dată inteligenței și realitatea nelimitată în care se pierde iubirea extatică, se pare că Plotin a tăiat toate legăturile dintre prima și a doua, că el a conceput, prin urmare, viața religioasă în cel mai înalt grad ca fiind radical distinctă de viața intelectuală, ca fiind de altă

natură decât ea, și, ca să spunem astfel, într-o altă sferă. Ar fi ridicol, repetă el adesea, să vrem să ne slujim de inteligența noastră pentru determinarea naturii Unului. „A spune că e dincolo de ființă nu înseamnă să spunem că e asta sau aia;... această expresie nu-l surprinde nicidecum; și ar fi ridicol să căutăm să cuprindem o imensitate ca a sa.”

Trebuie să ne punem de acord asupra numelui de Unu, care se dă, care, la prima vedere, pare a fi un caracter pozitiv.

Dimpotrivă. „Acest nume de Unu nu conține decât negarea multiplului; pitagoreicii îl desemnau simbolic între ei prin Apollo, care e negarea pluralității. Dacă cuvântul Unu și lucrul pe care îl desemnează ar fi luate în sens pozitiv, principiul ar deveni mai puțin clar pentru noi decât dacă n-ar avea nume deloc.” (V, 5, 6)<sup>72</sup>

Abundă textele care avertizează contra oricărei încercări de a comunica cu Unul altfel decât printr-o viziune și o comuniune directă. Pentru a descrie această prezență, Plotin a recurs la senzația care, după părerile antice, e cea mai imediată și cea mai obscură, cea a pipăitului, a atingerii. (VI, 9, 7). „Ce să străbați în ceea ce e absolut simplu? Ajunge atunci un contact intelectual.

Dar, în momentul contactului, nu avem nici puterea nici răgazul de a exprima ceva.” (V, 3, 17) De mai multe ori prezența e descrisă sub forma unei lumini. Trebuie să ne amintim că

---

<sup>72</sup> Inge a observat că, poate, Plotin nu folosește numele de Unu decât fiindcă grecii nu aveau un simbol pentru zero. El numește Unu ceea ce Scotus Eriugena, în *De divisione naturae*, a numit nihil. (*The Philosophy of Plotinus*, II, pp. 107-108).

---

Plotin, contrar părerilor lui Aristotel despre senzația luminoasă, a încercat să arate într-un tratat special că senzația luminoasă nu presupune între obiectul simțit și organul simțitor niciun intermediar, și că se datorează unei simpatii imediate a luminii interioare ochiului și luminii exterioare. Nimic nu ne împiedică deci să concepem senzația luminoasă ca și contact și chiar uniune. „Contactul cu această lumină, viziunea pe care o are despre ea, nu datorită altei lumini, ci acestei lumini înseși care îi dă văzul.” (*Ibid.*)

Dar contact, lumină, nu sunt decât imagini destinate să pună în evidență faptul că, în această stare, condițiile normale ale conștiinței au dispărut. Nu mai există decât un lucru care vede și unul care e văzut: „Când e văzut Primul, nu-l vedem ca diferit de noi, ci ca fiind una cu sinele nostru” (VI, 9, 10); „Nu mai e niciun intermediar; cei doi (sufletul și Dumnezeu) sunt una; atâta timp cât durează această prezentă, nicio distincție nu e posibilă” (VI, 7, 34).

În capitolul dinainte, Unul ne apărea ca principiu al rațiunii, fermentul vieții intelectuale. Aici, el ne apare ca și contrariul acestei vieți, ca pur irațional, obiect al unei experiențe inefabile, pe care Plotin o va descrie, când va vrea s-o descrie, în termeni de experiență sensibilă, ca obiectul unui contact sau al unei viziuni.

Unul apărea acolo ca închis într-un sistem rațional. Aici el se află în afara sistemului.

Dezvoltarea istorică a sistemului ne arată că există o dificultate interioară neoplatonismului. La Damascius, ultimul mare reprezentant al neoplatonismului grec în secolul VI, aceste două aspecte ale teoriei Unului au sfârșit prin a se scinda în două realități distincte; dedesubtul sistemului trinitar al hypostasurilor, constituit de Unu, Viață și Inteligență, Damascius a pus un fundal al realului, pe care a refuzat să-l desemneze cu alt termen decât inefabil.

Inefabilul e definitiv degajat de orice relație sesizabilă cu purcederea hypostasurilor.

Vor fi fiind deja, la Plotin, alături, cele două metafizici, care s-au degajat din ea mai târziu; pe de o parte, o metafizică iraționalistă afirmând caracterul categoric excepțional al principiului, care nu „este principiu cât nu e principiu” cum spune Damascius, și o metafizică rațională în care principiul intră ca termen prim în construcția realității?

Fiindcă o asemenea concluzie e foarte departe de intențiile lui Plotin, trebuie să vedem cum face el față dificultății. Trebuie să se explice această declarație paradoxală: „Nimic nu e asemănător lui, și trebuie să existe lucruri asemănătoare” (V, 5, 10) unde, în aceeași frază, neagă și afirmă posibilitatea de a găsi un element comun între Unu și lucruri. E aici altceva decât incoerență?

Să opunem net cele două puncte de vedere: raționalismul platonice e afirmarea transcendenței Unului, măsură universală a lucrurilor, și care, prin urmare, le e eterogenă; teoria extazului e afirmația imanenței sufletului și inteligenței în Unul. Doctrina

---

platonice instituie o legătură de dependență exterioară între Unul și multiplu; Unul e exterior multiplului ca unitatea de măsură lucrurilor de măsurat; numai această transcendență asigură funcționarea solidă a rațiunii. Imanența lucrurilor în Unu suprimă dimpotrivă aceste limite.

Or doctrina proprie a lui Plotin e că transcendența platonice, bine înțeleasă, implică în fond imanența, cu alte cuvinte nu poate exista continuitate autentică în domeniul realităților spirituale, dacă nu există absorbție a realității inferioare în realitatea superioară. Nu e vorba aici de imanență, așa cum o concepeau stoicii, anume de circulația și dispersia primului principiu prin lucruri, ci dimpotrivă, despre ceea ce am putea numi imanența în transcendent, de o absorbție a lucrurilor în principiul lor<sup>73</sup>. „Ființa care vine din Unu nu se desparte de el, deși nu-l e identică.” (V, 3, 12)

„Sufletul nu e în lume; dar lumea e în el; fiindcă trupul nu e un loc pentru suflet. Sufletul e în inteligență; trupul se găsește în suflet; sufletul e un alt principiu al lui. Dar acest alt principiu nu mai are nimic diferit în care să poată fi; el nu e deci în nimic, și deci, nu e nicăieri. Unde sunt deci celelalte lucruri? În el. Deci el nu e depărtat de celelalte lucruri, deși nu e în ele.” (V, 5, 9)

E un principiu absolut general al filosofiei lui Plotin că continuitatea dintre lucrurile spirituale nu poate fi pur și simplu exterioară, ca și cum ele ar fi rânduie de-a lungul unei linii. Și am văzut și numeroase exemple în acest sens. Sufletele, prin

---

73 Vezi buna discuție a lui Arnou, *Le desir de Dieu*, p. 162 sqq.



părțile lor superioare, se contopesc între ele și nu mai formează decât un singur suflet. Sufletul însuși coincide prin vârful lui cu Inteligența, prin ceea ce în ea nu mai e suflet. Tot așa Inteligența „care iubește” încetează să fie „Inteligență care gândește” și intră în comuniune cu Unul. „Nimic nu e rupt de ceea ce-l precedă în ierarhie.” (V, 2, 1)

„Fiecare lucru devine identic călăuzei sale, atâta vreme cât îl urmează.” (V, 2, 2)

Pe de altă parte, uniunea nu e nicidecum o confuzie și un amestec, ca și cum principiul superior s-ar pierde în lucruri.

„Realitatea simplă a Unului, diferită de toate lucrurile care vin după ea, e în sine și, și nu se amestecă cu cele ce o urmează. Ea are de altfel un alt mod de a le fi prezentă.” (V, 4, 1) Acest alt mod de a le fi prezentă, nu înseamnă să coboare și să se amestece cu ele, ci să le facă să urce la sine. „Printre lucrurile care vin după Primul, al doilea se reduce la Primul, și al treilea la al doilea.” (*Ibid.*) „Toate lucrurile se întorc într-un fel la Unu.” (V, 2, 1) „Toate lucrurile sunt Primul, fiindcă derivă din el.” (*Ibid.*, 2)

Imanența, astfel înțeleasă, îi pare lui Plotin nu opusul, ci dimpotrivă, condiția adevăratei transcendențe. Orice altă presupunere ar tăia legăturile spirituale care trebuie să existe între principiu și ființele deduse din el. Ființa dedusă, la care n-ar exista nicio cunoaștere intimă a legăturii sale cu principiul, s-ar pierde în infinit, ca materia; cea care întemeiază această deducție nu e o relație pur exterioară și cognoscibilă din afară:

---

nu există lucruri și un spirit care le cunoaște. Munca intimă a spiritului nu e diferită de realitatea însăși: „Gândirea face să existe ființele”. Însă cunoașterea intimă a principiului nu poate fi decât comuniune cu principiul. Ea nu poate fi decât extazul.

De aici semnificația pe care o dă Plotin fenomenului extatic.

Forma rară, excepțională, momentană, sub care el se prezintă în sufletul legat de corp nu îl împiedică să fie starea normală și necesară a sufletului și a Inteligenței. Comuniunea cu Unul și gândirea multiplului sunt, *de jure et de facto*, inseparabile. „Oare inteligența are viziunea ființelor bucată cu bucată într-un timp diferit de cealaltă viziune (extazul)? O expunere didactică prezintă viziunile ca evenimente; dar în realitate Inteligența posedă întotdeauna și gândirea și starea în care nu gândește, ci are o viziune a Unului diferită de gândire. Fiindcă, văzând Unui, ea posedă ființele pe care ie naște; și ea cunoaște prin conștiința ei ființele născute care sunt în ea. Or, a le vedea e ceea ce se numește «a gândi»; dar ea vede și Unul prin această putere din ea însăși, care-l permite să gândească”. (VI, 7, 35)

Astfel extazul consumă și fecundează viața spirituală.

Dar această stare nu suprimă oare, cunoașterea însăși, o dată cu distincția dintre subiect și obiect? „Cum întreabă un preopinent, am fi oare în frumusețe, dacă nu o vedem? Atâta timp cât o vedem ca un lucru diferit de noi, răspunde Plotin, nu suntem încă în frumusețe; nu suntem în Frumos decât dacă devenim noi Frumosul însuși.” (V, 8, 11) Tot așa cu boala și sănătatea; boala cauzează impresii mai puternice, iar sănătatea o

simțim abia; asta fiindcă boala ne face să scăpăm de noi înșine; sănătatea este, dimpotrivă, o uniune cu propria noastră esență.

Se vede aici sensul strădaniei lui Plotin pentru a uni strâns raționalismul și misticismul. În fond, cunoașterea mistică e pentru el doar expresia clară și vie care satisface aspirația către unitate, adică aspirația fundamentală a rațiunii.

Credința în unitate e o noțiune comună; e presuposiția oricărei gândiri (Enn. VI, 5, 1): „E o noțiune comună că unul și același lucru poate fi întreg și peste tot în același timp; și mișcarea spontană a gândirii îi îndeamnă pe oameni să vorbească de Zeul care e în fiecare din noi... Acesta e principiul cel mai riguros din toate. El e chiar anterior principiului care postulează că toate lucrurile aspiră spre Bine; ajunge, pentru ca el să fie adevărat, ca lucrurile să aspire la unitate, să formeze o unitate, și să aibă dorința unității”.

Ceea ce e în lucruri trebuie să fie și în noi. Așa cum cele trei hypostasuri sunt în natura lucrurilor, trebuie să credem că sunt și în noi, noi, adică acest om interior de care vorbește Platon. „Există în noi principiul și cauza inteligenței, care este Zeul.” (V, I, 10-11)

Extazul nu face deci decât să ne reveleze nouă înșine. În general, a se orienta spre principiul superior nu înseamnă a ieși din sine, ci a deveni interior sieși. „Tot ceea ce în suflet se orientează spre Inteligență îi e ca și interior.” (V, 3, 7)

Cât despre Unul, „când noi atingem Inteligența pură, vedem că e intimitatea însăși a Inteligenței” (*Ibid.*, 14).

---

Rămâne de văzut pentru ce Plotin și-a pus astfel problema, de ce a căutat interpretarea religioasă a raționalismului. E clar că, între o concepție pur rațională a ordinii formelor, așa cum ar fi generarea hypostasurilor luată din exterior, și această pătrundere intimă sau uniune pe care Plotin o socotește necesară pentru a-l da sensul deplin, diferența rezidă în atitudinea eului, în raportul său cu obiectele pe care le contemplă. În primul caz, eul e ca o oglindă impasibilă care n-are altă calitate decât să fie fără pată pentru a oglindi bine obiectele. În al doilea caz, eul e transformat în profunzime de către cunoștință; el ia parte la mișcarea care produce formele; ba mai mult, se identifică mișcării tuturor ființelor.

„Suntem toți ființele... Eul nu-și cunoaște limitele”, iată formule care arată că înaintarea sau decăderea eului sunt metamorfoze, asimilări ale eului cu ființele de diferite nivele, cu care se poate uni, „asemănarea îndrăgostitului cu iubitul”.

Această subliniere a stării noastre subiective în contemplarea lucrurilor, această imposibilitate caracteristică a filosofiei lui Plotin de a surprinde realitatea în ea însăși și de a considera fiecare formă a realității altfel decât într-un raport foarte strâns cu subiectul cunoscător, această aderență dintre subiect și obiect necesitau transformarea raționalismului.

## CAPITOLUL IX

### CONCLUZII

Am dori, pentru a conchide, să arătăm, în sistemul lui Plotin, tipul unui nou idealism, care se introduce, în acest moment, în gândirea filosofică europeană, și a cărei dăinuire o putem urmări până în zilele noastre. Nu fiindcă am considera gândirea lui Plotin ca o realitate în sine care s-a adăugat pur și simplu ideilor dominante și s-a menținut integral în gândirea posterioară. Istoria filosofiei nu ne prezintă ideile în sine, ci doar oameni care gândesc; metoda ei, ca orice metodă istorică, e nominalistă; ideile, pentru ea, nu există propriu-zis; nu există decât gânduri concrete și active; problemele puse de filosofi și soluțiile pe care ei le dau sunt reacții ale unor gândiri originale acționând în condiții istorice și un mediu dat. E permis, fără îndoială, să se considere izolat ideile sau reprezentările realului care rezultă din aceste reacții; dar, astfel izolate, ele sunt ca niște efecte fără cauză; atunci sistemele pot fi clasificate în categorii generale; dar a le clasa nu înseamnă a face istorie.

Nu sfârșește oare nominalismul - ni se va spune - prin a transforma istoria filosofiei într-un praf de individualități fără legătură între ele? Nicidecum, fiindcă nimic nu împiedică tendințele să se propage de la un individ la altul, cu repulsiile și afinitățile pe care ele le manifestă pentru o anumită problemă sau

---

o soluție anume. Poate deci exista o continuitate în istoria filosofiei. Dar noi vedem cum se produce, în aceste mari curente de gândire care leagă una de alta conștiințele individuale, același fenomen care e de mult timp familiar istoricilor de artă; seva creatoare se epuizează, iar creațiile originale de la început sunt înlocuite de formule rigide mecanic aplicate; abia atunci se poate spune că sistemul filosofic există ca atare, ca idee. Dar și atunci e aproape mort. Un nou progres nu va fi obținut decât printr-un nou efort original, care duce de altfel mai adesea la o renaștere, o reluare a contactului direct cu gândirea primă, decât la o creație.

Metoda nominalistă nu împiedică afirmarea continuității. Pe de altă parte, această metodă nu duce, cum s-ar putea crede, la scepticism. Dacă, într-adevăr, există o continuitate în gândirea filosofică, dacă, într-un cuvânt, filosofia reușește, în sensul înalt al cuvântului, asta se datorează faptului că creatorul său le-a revelat oamenilor tendințe profunde care până atunci nu existau în reprezentarea noastră a realității.

O adevărată reformă filosofică, precum cea a lui Socrate sau a lui Descartes, are totdeauna ca punct de pornire o confruntare a nevoilor naturii umane cu reprezentarea pe care mintea și-o face despre realitate. E sentimentul unei lipse de corespondență între aceste trebuințe și această reprezentare care, la spiritele excepționale, trezește vocația filosofică. Astfel filosofia revelează câte puțin omul lui însuși; realitatea propriilor trebuințe, a propriilor tendințe e punctul de sprijin al gândirii filosofice vii.

O filosofie care nu dă impresia de a fi indispensabilă în momentul în care apare nu e decât o curiozitate zadarnică și neînsemnată.

Astfel, când am afirmat că Plotin introduce un nou idealism în filosofia europeană, nu înțelegem o idee nouă care să se adauge celor dinainte, ci punerea în evidență a unei tendințe profunde care să ne transforme reprezentarea realității.



Înainte de toate, trebuie să căutăm căror nevoi corespunde, la Plotin, teoria imanenței sufletului în primul principiu, teorie al cărei control experimental este, ca să spunem așa, extazul.

Această nevoie e aceeași pe care am văzut-o activă în tot restul doctrinei lui Plotin; e nevoia de a găsi în realitatea exterioară nu un obiect inert și rezistent, ci o legătură favorabilă activității spirituale. Am arătat că aceasta era rațiunea fizicii animiste care reduce în definitiv orice forță naturală la contemplarea formei ce trebuie să se realizeze într-o ființă; producția e o contemplare. Am văzut apoi cum diferitele facultăți ale sufletului, de la cele mai înalte la cele mai joase, trebuiau considerate ca diferitele trepte la care se poate ridica sau coborî viața spirituală. Am văzut cum sufletele, unite fără a se confunda într-aceeași viață spirituală, se puteau și separa, izola, și cum astfel întreaga problemă a destinului sufletelor se reducea la cea a vieții lor spirituale. În fine, nu există pentru Inteligență obiecte exterioare ei, ceea ce ar face din viața

---

intelectuală un accident fericit, o întâlnire care ar fi putut să nu aibă loc; inteligibilul e interior Inteligenței, adică Inteligența e gândirea sa însăși și nu gândește celelalte ființe decât fiindcă se gândește pe sine. Starea de cea mai înaltă concentrare spirituală, în care orice obiect exterior a dispărut, e totodată starea în care este cunoscută cea mai profundă realitate.

Atunci „totul îi e prezent vieții într-atât încât nimic nu mai diferă de ea; o asemenea viață e viața totală, viața clară și perfectă pe care o are în ea orice suflet și orice inteligență. În momentul acesta ea își ajunge sieși și nu mai caută nimic” (V, 3, 16).

Nici Inteligența nici sufletul nu sunt lucruri sau obiecte exterioare. Ele sunt etapele unei vieți care devine tot mai interioară sieși, tot mai autonomă și mai liberă. Cel ce a ajuns la Inteligență „nu posedă viața ca pe un lucru distinct de el însuși” (I, 4, 4).

Dar viața spirituală, acest proces treptat de eliberare și de interioritate, se poate oare opri la Inteligență? Nicidecum. „Trebuie să ne restrângem gândirea până la Unul autentic, străin de orice multiplicitate, Unul care are toată simplitatea și care e cu adevărat simplu.” (V, 3, 16)

Trebuie, pentru a pricepe bine necesitatea vieții spirituale de a se depăși pe sine, să prezentăm raporturile Inteligenței și Unului sub un nou aspect, servindu-ne mai ales de tratatul VIII din a VI-a Enneadă, una din cele mai profunde din toată opera



lui Plotin. În viața intelectuală, Plotin vede mai ales libertatea și eliberarea.

Acțiunea, sub aspectul ei exterior, nu poate fi niciodată liberă; dar prin constrângere are virtutea o activitate practică. „Ea e liberă și eliberează sufletul în măsura în care rămâne în ea însăși; din cauza unor circumstanțe fatale, ea trebuie să dirijeze pasiunile și practica; dar ea nu a dorit asta, și totuși, ea continuă, în aceste împrejurări, să nu depindă decât de ea însăși. Ea face să se întoarcă orice activitate la ea însăși; ea nu se subordonează lucrurilor; de exemplu, dacă i se pare bine, nu salvează trupul de primejdie, ci-l părăsește; îi poruncește omului să renunțe la viață, la bogăție, la copii, chiar la patria sa.” (VI, 8, 6)

Astfel detașarea, sacrificiul sunt considerate ca simboluri și expresia unei libertăți radicale.

E clar că există, în libertatea astfel înțeleasă, altceva și mai mult decât simplul dinamism intern al unei Inteligente care găsește, în ea însăși, legile și regulile propriei gândiri. În inteligența de tip platonice, libertatea consista doar în independența dialecticii care, printr-o necesitate pur internă, producea sau cel puțin își descoperea obiectele, gândindu-se pe sine. E vorba aici de o libertate mai profundă, mai interioară, fiindcă ea nu e prizoniera nici uneia dintre formele realității. Libertatea supra-intelectuală e „acea natură pe care o simțim uneori în noi; ea nu conține niciunul din lucrurile legate de noi, și care ne constrâng să suferim accidenteale întâmplării; în afara ei, totul din noi e rob al întâmplării și se întâmplă în voia sortii;

---

doar prin ea ne stăpânim pe noi înșine și suntem independenți”. Or, această natură e ceea ce în noi corespunde Unului sau Binelui. Ea e actul unei lumini asemănătoare Binelui, și care, în bunătatea ei, e superioară Inteligenței... Să urcăm până la ea; să devenim acea lumină singură, și să lăsăm restul; ce să spunem atunci, decât că suntem mai mult decât liberi și mai mult decât independenți?... Am devenit viața autentică; sau trăim viața aceea care nu mai are nimic altceva decât pe ea însăși.” (VI, 8, 15)

Unul apare deci aici ca substanța vieții spirituale, și, totodată, ca temelia autentică a autonomiei ei. „Unul e în interiorul tuturor lucrurilor și în profunzimea lor.” (*Ibid.*, 18) Departe de a putea fi considerat ca fiind ceva străin nouă, el e singurul care ne revelează pe noi nouă înșine. Trebuie, înainte de orice, să nu mai juxtapunem Unul și lucrurile ca două realități de ordin diferit, ca și cum ne-am imagina (și aici Plotin se gândește evident la o interpretare prea literală a dialogului Timaios) o masă haotică răspândită în spațiu, și Unul intervenind din afară ca să o ordoneze (*Ibid.*, 11); fiindcă Unul este, dimpotrivă, în intimitatea lucrurilor, principiul universal răspândit, datorită căruia ele își sunt interioare, adică libere cu adevărat (*Ibid.*, 13).

Binele ne face să fim noi înșine. „Cu cât e mai mare porțiunea de bine pe care o posedă o ființă, cu atât esența sa e mai pe voia sa, cu atât ea e mai vecină de ceea ce ființa vrea să fie, așa încât devine una cu voința sa și voința sa o face să existe...”

Prezența Binelui nu depinde de întâmplare și nu e străină de voința sa; esența sa însăși e definită de Bine, și datorită lui își aparține sieși.” (VI, 8, 13)

Așa că „o dată ce te avânți spre el, nu mai poți spune unde este; el apare pretutindeni dinaintea ochilor sufletului; oriunde se uită, sufletul îl vede” (*Ibid.*, 19).

Toată speculația lui Plotin tinde să demonstreze că Unul e absolut liber, în sensul că nu e un lucru, și nu are esență. Ființa inteligibilă e ce e în virtutea propriei naturi, și în acest sens e liberă.

Dar Unul este și mai liber. „Principiul care face ca esența să fie liberă... cel pe care l-am putea numi creatorul libertății, cui ar putea fi aservit? Propriei esențe? Dar esența își are libertatea de la el; ea îi e posterioară, și el nu are esență.” (*Ibid.*, 12) El nu-și e stăpân în sensul banal al termenului, fiindcă stăpânirea de sine presupune o distincție cel puțin logică între o parte dominantă și una dominată; libertatea, în sensul cel mai elevat în care a conceput-o morala greacă, consistă în a acționa după natură. Această libertate presupune deci o natură care e un dat ultim și ireductibil. Nu e încă libertatea Unului „care vrea să fie ceea ce este, și care e ceea ce vrea să fie. Voința lui e totuna cu el” (*Ibid.*, 13). Se poate spune că „el se produce pe sine însuși” și e „propria sa cauză”, dar cu condiția să nu se facă nicio distincție în el între actul producător și produs. „Producția sa de sine e liberă de orice piedică; ea nu vizează să execute o lucrare; ea e

---

un act care nu face o muncă, ci e această muncă în întregime; el și producția de sine nu sunt două lucruri, ci unul singur. Ființa sa e identică producției sale, și, oarecum, nașterii sale eterne.” (VI, 8, 20)

Teza lui Plotin despre libertatea Unului întâlnește adversari, poate chiar în școala lui. Asta reiese din obiecțiile pe care le examinează în tratat. Teza trebuia să șocheze foarte tare conformismele mentale ale unor oameni obișnuiți cu stoicismul și platonismul. Această idee a libertății absolute era străină filosofiei grecești; a o pune la rădăcina lucrurilor, nu însemna oare a pune acolo accidentalul, întâmplarea, adică tot ceea ce mintea unui grec considera ca o realitate parțială și subordonată? Fiindcă, spuneau adversarii, sau considerați Unul ființă veșnică, nenăscută, și atunci „el se mărginește să folosească ceea ce el este, și deci e necesar ca el să fie ceea ce este, și nimic altceva” (*Ibid.*, 10); sau, dacă se neagă despre el orice natură și orice esență, el e printre lucrurile care pot fi și altfel decât sunt; atunci e așa prin întâmplare sau prin accident (*Ibid.*, 9).

Ceea ce se vede cel mai bine prin obiecțiile de mai sus e dificultatea de a introduce noua noțiune în vechile categorii ale filosofiei grecești de esență și de accident. Motivul e simplu.

Categoriile respective serveau la clasarea lucrurilor sau a obiectelor. Or, Unul lui Plotin nu e nici lucru, nici obiect, e subiectul pur, absolut, solitar, fără niciun raport cu obiecte exterioare. El e la limita la care orice determinare a subiectului

de către un obiect, după ce s-a șters treptat, a dispărut cu totul. Amintim că Inteligența era o etapă în această ștergere progresivă; în timp ce senzația și gândirea au de-a face cu obiecte exterioare, Inteligența e gândirea de sine și nu are alt obiect decât pe sine. Dar rămâne totuși o dualitate, cel puțin ideală, între subiect și obiect, o determinare a subiectului de către obiect. Dimpotrivă, în Unu, această limită a dispărut. El nu mai e gândire de sine, ci, cum spune Plotin, „gândire” pur și simplu (VI, 7, 37) (...) Unul e pentru Plotin subiectul pur și eul pur. „Primul hypostas nu consistă într-un lucru neînsuflețit, nici într-o viață fără rațiune.” (*Ibid.* 15) Deja în Inteligență actul e identic ființei (*Ibid.*, 7); în Unu, identitatea e absolută. „Ceea ce Unul iubește în el, e un act imobil și ca un fel de inteligență... Cum există el oare? E ca și cum s-ar sprijini pe sine și s-ar privi pe sine. Ceea ce corespunde existenței în el e această privire.” (*Ibid.*, 16) Ce e o privire, sau cum spune el în alt loc, o intuiție care nu mai e gând, ci doar activitatea gânditoare în sine, activitate subiectivă în care orice urmă de obiect a dispărut<sup>74</sup>.

Această interpretare mai are pentru ea argumentul următor: atâta timp cât Plotin consideră Inteligența ca o ordine complexă și compusă, se distinge ușor la ea Unul, principiul acelei ordini, organizarea ei. Dar când desemnează prin cuvântul Inteligență acea stare de reculegere perfectă în care obiectul e pe deplin absorbit în subiect, nu mai există atunci nicio distincție precisă între Inteligență și Unul. Pentru a regăsi această distincție, de

---

<sup>74</sup> El e cu totul întors spre sine, interior sieși” (VI, 8, 19).

---

exemplu, în al treilea tratat al Enneadei a cincea, Plotin e obligat să treacă pe nevăzute de la a doua concepție la prima și să opună Unul mai puțin gândirii de sine decât ordinii inteligibile, așa cum o concepe Platon. Tot așa, când Plotin ne vorbește, în al patrulea și al cincilea tratat al celei de-a șasea Enneade, despre ființa universală cu care sufletul e identic în fond, se vede bine că prin această ființă universală vrea să desemneze Inteligența. Dar în modul în care el o descrie, spunând că e toate ființele fără a fi vreuna dintre ele, că e pretutindeni și nicăieri, îi dă attribute care de obicei se raportează la Unu.

Această interpretare e și cea a unuia din cei care îl înțeleg cel mai bine pe Plotin, Hegel, în Istoria filosofiei grecești (Werke, vol. XV, p. 41). Răspunzând reproșurilor celor care fac din Plotin un mistic entuziast, el spune că, pentru filosoful grec, extazul era „pură gândire care e la sine (*bei sich*) și se ia ca obiect”. „Plotin avea ideea că esența lui Dumnezeu e gândirea însăși și că ea e prezentă în gândire.” (*Ibid.*, p. 39)

De aceea Plotin poate răspunde celor care îi reproșează că pune, cu Unul, întâmplarea în inima lucrurilor; această pură spontaneitate, care e „ca rădăcina marelui arbore al lumii” e „o voință care nu e nici arbitrară, nici accidentală; o voință care tinde la perfecțiune nu e arbitrară” (VI, 8, 16).

Ordinea fixă și stabilă a Inteligenței provine de la el fără îndoială, fiindcă Unul e „veghe și superintelecțiune eternă”.



Rezultă de aici că Unul nu e, cum se putea crede, regiunea în care gândirea filosofică încetează pentru a se transforma în bâlbâiala nearticulată a misticului. Realitatea Unului corespunde afirmării autonomiei radicale a vieții spirituale atunci când ea e surprinsă în sine, nu pe bucăți, ci în plenitudinea ei concretă. De aceea Hegel are dreptate să afirme că „ideea filosofiei lui Plotin e un intelectualism sau un idealism înalt”.

Caracterul original al idealismului plotinian, ceea ce-l face nou și fecund, e că se preocupă nu de obiecte, ca idealismul grec, ci de raportul dintre obiect și subiect. El nu consistă, ca la Platon și Aristotel, în substituirea obiectelor sensibile cu altele care pot fi gândite, și a face din acestea, forme sau idei, esența obiectelor sensibile. Aceste obiecte care pot fi gândite rămân obiecte, iar subiectul propriu-zis nu poate fi decât ca o oglindă ce le reflectă sau un receptacol ce le conține. Nu au spus oare și stoicii că rațiunea nu e altceva decât un conglomerat de idei? Dimpotrivă, ceea ce Plotin plasează sub lucruri, ceea ce el instituie ca realitate veritabilă, sunt subiecții activi, activități spirituale. Unul din interpreții lui Plotin, Max Wundt, a afirmat că Plotin nu are doctrină. Într-un sens, afirmația e adevărată: Plotin e mai curând un ghid spiritual decât un autor de doctrină; ceea ce de obicei se consideră ca esența doctrinei sale, trinitatea hypostasurilor, Unul, Inteligența și Sufletul, apăsarea probabil ca o banalitate, sau cel puțin ca punct de plecare pentru primii lui cititori, obișnuiți cu asemenea speculații.

---

Ceea ce era nou nu era litera, ci duhul; era ideea de a suprima dintre realitățile eterne aceste obiecte fixe, Ideile, sau cel puțin a face din ele (spre mirarea lui Porfir, nou venit în școală) moduri sau feluri de a fi ale Inteligenței, și nu lucruri; era de a introduce în lumea inteligibilă subiectul individual însuși, cu bogăția concretă și infinită a determinărilor sale; era nouă considerarea hypostasurilor nu ca lucruri, ci ca atitudini spirituale. Fiindcă nu există în realitate decât lucruri; nu există decât subiecte care contemplă, și la care contemplarea, ca în monadele lui Leibniz, e la o treaptă de concentrare și de puritate mai mare sau mai mică. Subiect pur e Unul; Inteligența e subiect separat ideal de obiectul său; în fine, subiect care se risipește într-o lume de obiecte, Sufletul - sunt peste tot subiecte active, cu diferite trepte de activitate.

Dar, într-o asemenea reprezentare a lucrurilor, subiectul care suntem noi nu se mai simte izolat în fața unei lumi de obiecte; între un subiect și un obiect nu mai există altă legătură decât cunoașterea; între subiecți există legăturile mai intime ale simpatiei interioare. Nu există niciodată diferență absolută, exterioritate riguroasă. Diferența lor nu e marcată decât de gradul lor de concentrare spirituală. Fiecare subiect poate deci, printr-o transformare intimă, să devină altul decât ce era. „Eu nu-și cunoaște propriile limite.” Prin viața interioară, el traversează limitele pe care le credea ale sale. Orice cunoaștere nouă nu e doar juxtapusă astfel cu celelalte, ea transformă în intimitatea sa sufletul însuși.



Din noțiunea de viață spirituală decurg două consecințe paradoxale și legate împreună: în primul rând, conștiința nu e nicidecum măsura ființei noastre spirituale; în al doilea rând, destinul nostru nu e în acțiune, cum au crezut stoicii. Conștiința luminează doar un fragment infim din subiectul care suntem, fiindcă suntem „toate ființele, deși nu știm”. Conștiința vine deci dintr-o opoziție a realității noastre aparente cu realitatea autentică.

Acțiunea, și ea, presupune relații de exterioritate, care nu sunt relații adevărate și care întorc sufletul de la adevărata lui natură. Nu că idealismul lui Plotin ar fi o școală de fakiri; a spune că acțiunea exterioară nu ne exprimă puterea noastră proprie, nu înseamnă a recomanda inactivitatea printr-un fel de teamă; înseamnă doar a considera că ea se află la un nivel mai jos decât gândirea, că nu e decât umbra contemplării, și că nu trebuie să căutăm în acțiune o ameliorare adevărată și durabilă a ființei noastre.

Dar un asemenea idealism (și asta constituia adevărata sa valoare în ochii contemporanilor) permite să se pună și să se rezolve, în interiorul filosofiei, problema destinului. Viziunea universului, furnizată de filosofie, era, pentru prima oară, în acord complet cu viziunea universului cerută de rezolvarea problemei destinului. Raționalismul filosofic și spiritul religios se sprijineau și se completeau. În timp ce la Platon mitul destinului sufletului apare ca o poveste adăugată explicației raționale a universului, în timp ce în creștinism destinul religios cu facerea,

---

căderea și mântuirea făcea să intervină forțe spontane și imprevizibile care se revelau succesiv în istorie dar fără a fi legate de natura lucrurilor - la Plotin, dimpotrivă, destinul sufletelor e doar cunoașterea rațională a ordinii lucrurilor, cunoaștere care, terminându-se la principiu, la Unu, duce sufletul la eliberarea desăvârșită care e și „țelul călătoriei”. Fără îndoială, ideea că cunoașterea necesităţii eliberează omul fusese deja o idee favorită a stoicilor, iar Plotin datorează mult sugestiilor lor. Dar la ei această idee a necesităţii e încărcată cu tot felul de reprezentări fizice și religioase, ce o alterează; caracterul material al Zeului lor de foc pe de o parte, intențiile și finalitatea pe care ei le atribuie voinței lui pe de alta, toate se opun purității raționale a necesităţii. La Plotin, dimpotrivă, singura necesitate e cea a unei vieți spirituale care se răspândește, și ea se rezumă în întregime la condițiile cunoașterii de sine.

O atare soluție e posibilă fiindcă subiectul destinului, sufletul, este, în fondul intimității sale, identic principiului universului.

Principiul universului e subiectul în stare de puritate; cunoștința divinului e cunoștința noastră înșine. Destinul nostru e atunci în viața noastră interioară. Plotin folosește ca simbol topografia fantastică a universului, ajunsă la modă prin religia mântuirii. Dar e ușor de văzut că pentru el nu există diferențe locale între diversele regiuni pe unde trece sufletul în ascensiunea sa. Diferența dintre „aici” și „acolo”, între superior

și inferior nu semnifică mai mult decât diferența dintre dispersia în sensibil și concentrarea interioară.

Destinul sufletului nu e compus deci din episoade istoric diferite, care se derulează pe scene diferite. Gândirea religioasă a lui Plotin e opusă reprezentărilor comune ale universului în religiile mântuirii, tot așa cum gândirea lui filosofică e opusă raționalismului grec.

O aceeași idee comandă această dublă opoziție; e cea a vieții spirituale. Desigur, nu Plotin e inventatorul spiritualității, și de multe generații scrierile păgânilor și ale creștinilor au prețuit lepădarea de cele lumești și retragerea sufletului în sine. Nu e nici primul care i-a dat vieții spirituale un sens moral și cosmic totodată, făcând din spirit forța ce însuflețește lumile în același timp cu cea care readuce sufletul în starea de fericire. Dar el concepe într-un fel foarte personal raporturile sufletului cu Zeul; în primul rând, e un raport imediat, fără intermediarul unui mântuitor sau al unei comunități fizice; filosoful intră în contact cu Unul direct, „între patru ochi”, prin puterea propriei meditații. În al doilea rând, acest raport are loc fără chemarea divinității; Unul nu are voința de a salva sufletele; binefacerile sale se răspândesc doar prin necesitatea naturii sale, așa cum lumina luminează. În al treilea rând, în fine, dacă e așa, e fiindcă Unul e pretutindeni și există o identitate funciară între eu și Unul; sufletul găsește Unul în străfundurile sale ca subiectul pur care face din suflet o substanță, o ființă autonomă și independentă.

---

Or aceste trei caractere corespund exact gândirii religioase a indienilor, așa cum apare în *Upanișade*.

Plotin a surprins afinitatea care era între această concepție religioasă și raționalismul grec; idealismul lui provine din această apropiere. Filosofia greacă a căutat totdeauna o expresie a necesității raționale după care formele realității purced unele din altele. E și problema lui Plotin: dar formele realului nu pot fi considerate ca realități inerte existând independent de actele spirituale ce le-au instituit; dacă ele sunt cu adevărat susceptibile de o deducere rațională, trebuie ca substanța lor să consiste în aceste acte spirituale ele însele. Realitatea spirituală unică descoperită de către mistic, actul care e fundalul întregii realități, fără a fi vreo realitate determinată, devine deci solidară cu raționalismul astfel.

Acest nou tip de idealism creat de Plotin constituie, în istoria filosofiei, o forță independentă și solidă. Nu ne propunem să abordăm, nici măcar de departe, istoria acestui idealism. Ar trebui să arătăm cum, în civilizația noastră europeană, spiritul ei s-a manifestat sub forma unei filosofii simultan religioase și raționaliste, dar totuși fundamental rebelă gândirii creștine.

Trăsătura esențială, care persistă de-a lungul secolelor, e afirmarea completei autonomii a vieții spirituale. Ea nu e numai un accident fericit sosind într-o lume deja formată, nu e numai substanța însăși a lumii, dar nu e nicidecum prizoniera formelor sub care se realizează în fapt. Unul care e fondul însuși al acestei vieți, e libertatea absolută. Libertatea, în noi, nu se realizează

prin urmare ca o spontaneitate născută din nimic într-o lume existentă, ca „un imperiu într-un imperiu” ci printr-o comuniune tot mai intimă cu viața universului.

Viața spiritului, care e totodată viața personală, are, prin urmare, un fond de infinitate. Unul e „puterea tuturor lucrurilor”. Nu se poate exprima mai răspicat faptul că ceea ce el căuta în principiu era o forță capabilă să producă și să mențină indefinit viața spirituală. Convingerea intimă a lui Plotin e că această forță, în fond, suntem noi, și că destinul nostru autentic e de a ne lega de ea; iar cuvintele pe care le-a rostit pe patul morții, după cum spune Porfir, rezumă și condensează idealul său filosofic și religios:

„Mă străduiesc să aduc divinul care e în mine, în divinul care e în univers”<sup>75</sup>.

---

75 *Viața lui Plotin, 2.*

---

## ANEXĂ

### LUMEA SENSIBILĂ ȘI MATERIA

Când e vorba de lume în filosofia antică, trebuie să uităm cu totul punctul de vedere modern, dualismul introdus de Descartes, după care lumea ar fi un obiect, o realitate fizică în fața unui subiect de altă natură care o contemplă. Pentru un antic, lumea este, cum au spus stoicii, „un ansamblu compus din zei și oameni și tot ceea ce e făcut pentru ei”, mai curând un subiect decât un obiect. Așa e ea și pentru Plotin; lumea spune despre ea însăși: „Zeul m-a făcut; provenind de la el, sunt desăvârșită; cuprind toate vietățile, și nu am nevoie de nimeni fiindcă eu cuprind toate ființele, plantele, animalele și tot ce se poate naște; am în mine mulți zei, popoare de demoni, suflete bune, oameni care sunt fericiți prin virtute.

Pământul nu s-a înfrumusețat cu toate plantele și felurite animale, marea n-a primit în ea puterea vitală pentru ca aerul, eterul și cerul să fie pe de-a-ntregul fără viață. Acolo sunt sufletele bune; ele dau viață astrilor și sferei eterne a cerului, care, asemenea inteligenței, se învâрте în cerc, într-un cerc înțelept ajustat, în jurul aceluiași centru, fără a căuta nimic în afară. Toate ființele care sunt în mine doresc Binele; și fiecare îl atinge după puterea sa; tot cerul e atârnat de el, și sufletul meu, zeii care sunt în părțile mele, toate animalele și ființele aparent

neînsuflețite pe care le port. Ele nu participă decât la existență; plantele au viață; animalele au în plus simțurile; unele au judecată și altele viața universală; nu trebuie să li se ceară o acțiune egală acestor ființe care sunt inegale; nu trebuie să i se ceară degetului să vadă, ci doar ochiului; degetului trebuie să i se ceară să fie un deget și să-și facă treaba sa” (Enn., III, 2, 3).

Acest text condensează toate trăsăturile doctrinei plotiniene despre lumea sensibilă: origine divină; perfecție venită din plenitudinea ființei; toate elementele, pământul și văzduhul, ca și apa, locuite de ființe vii; ierarhia ființelor de la zeii care însuflețesc aștrii la materia brută trecând prin demoni, sufletele bune, ființele cu judecată, animalele și plantele; nicio ființă care nu e vie, ba chiar ființele aparent neînsuflețite; în fine, fiecare având, în acest ansamblu, funcția sa proprie și indispensabilă armoniei întregului.

Se vede ușor că imaginea lumii, în care accentul e pus pe perfecțiunea divină a universului, își are originea în Timaios.

Platon, după ce a descris întregul și părțile universului în cele mai mărunte amănunte, conchide: „Cuprinzând în sine toate viețuitoarele muritoare și nemuritoare, și astfel umplut, Viu vizibil care învăluie toate viețuitoarele vizibile, Zeu sensibil după chipul Zeului inteligibil, foarte mare, foarte bun, foarte frumos și desăvârșit, Lumea s-a născut: Cerul e unul și singurul din neamul său”.

Lumea nu e o adunare de părți, ci un tot în care se nasc părțile sale; el nu e o adunătură de vietăți, ci un „zeu fericit

---

care-și ajunge sieși” (III, 5, 5), „o ființă desăvârșită, fără defecte, independentă, neavând nimic în sine care să se opună naturii sale” (IV, 8, 2). Există, spune Plotin într-un limbaj ce amintește religiozitatea lui Filon Alexandrinul, „un fiu al Zeului inteligibil, fiu de o frumusețe supremă... un fiu care, singur între toți ceilalți, se manifestă în afară, ultimul născut din Zeu” (V, 8, 12).

Dar apare nicio dificultate: realitățile inteligibile care populează lumea, sufletul lumii, sufletele astrilor, demoni, suflete omenesti, principii vitale în general, aparțin ele oare lumii sensibile?

Sunt ele oare diferite de cele pe care le-am întâlnit în sânul realităților inteligibile? Plotin e de altă părere. De fapt, sufletul lumii și toate sufletele parțiale își au lăcașul și locul lor firesc în lumea inteligibilă; acolo, ele continuă să trăiască imuabil o viață deplină desăvârșită, cu privirea spre Inteligență și, prin ea, spre Bine.

Depart de a fi o contradicție între viața imuabilă în sânul realității inteligibile și rolul lor de animatori ai lumii sensibile, le e permis să joace acest rol tocmai pentru că ele „nu apun” și „rămân sus”. Nu există la Plotin - și asta, cum se va vedea, e principiul a tot ceea ce vom putea numi fizica lui: o acțiune creatoare sau producătoare care să fie diferită de actul spiritual sau contemplativ, care i se adaugă ca fiind ceva nou. „Orice producție e contemplare”; creația sau ordinea universului sensibil e o dependență necesară de viziunea spirituală, în felul în care luminarea spațiului depinde doar de prezența soarelui.



Plotin nu e de acord ca ordinea universului să fie rezultatul unei dorințe și al unei voințe cu judecată; ar însemna ca să fie înjosit demiurgul și natura în general la rangul unui meșteșugar, ale cărui concepții nu se înfăptuiesc decât prin mijloace mecanice. Sufletul creator „e totdeauna iluminat; el posedă continuu lumina pe care o dă lucrurilor inferioare; aceste lucruri, susținute totdeauna de ea și scăldate de razele ei, se bucură cât pot de viață. Astfel, ele se încălzesc pe cât pot, la focul pe care-l înconjoară” (11, 9, 3). Gnosticilor, care pretind că sufletul a creat lumea „după ce și-a pierdut aripile” și care fac astfel din facerea lumii truda de jos a unui demiurg rău, Plotin le obiectează: „a decădea astfel (pentru suflet) înseamnă evident să uite inteligibilele; și i dacă le-ar uita astfel, cum ar plăsmui oare lumea?” (11, 9, 4)

Acțiunea demiurgică nu e deci diferită ca natură de acțiunea prin care am văzut Binele zămisbind Inteligența, iar Inteligența pe Suflet. Având loc doar la un grad inferior, ea nu mai e capabilă de a produce un hypostas care să fie creator la rândul lui; lumina ce emană din el dă naștere doar, întâlnind materia ca o oglindă, imaginii lumii inteligibile care e lumea sensibilă.



Înainte de a vedea ce e demiurgul, ce e materia, ce e între demiurg și materie, să arătăm pe scurt cum această concepție îl făcea să ia poziție în raport cu diferitele concepții pe care le întâlnea, aceea a interpreților literali ai dialogului Timaios,

---

aceea a stoicilor și cea a gnosticilor. Platon ne înfățișează, în Timaios, demiurgul hotărându-se, după chibzuință, să plăsmuiască sufletul lumii, în felul în care meșteșugarii atenieni făceau planetarele, și dând unor muncitori porunci pentru a face sufletele și trupurile, ceea ce implica faptul că lumea a început. Ca mulți interpreți înaintea lui,

Plotin nu reține nimic din aspectul antropomorfic al mitului, fiindcă a respins orice judecată și orice acțiune mecanică; el nu păstrează decât seria de hypostasuri: demiurg, suflet al lumii, demiurghi inferiori. El nu poate nici să admită că lumea a început: fiindcă viziunea spirituală de care el depinde e eternă, lumea care e imaginea sa trebuie să fie mereu, într-un timp fără început și fără sfârșit, pe care-l numește, ca Platon, imaginea eternității; bineînțeles, el imaginează timpul circular al veșnicei reîntoarceri; „limitele duratei universului sunt fixate de niște rațiuni imuabile; după un timp anume, el revine mereu în aceeași stare, în alternanța măsurată a vieților sale periodice” (IV, 3, 12).

Timpul universului prezintă astfel acea mișcare de dus-întors care e ca schema plotiniană a oricărei existențe; nici el, nici universul nu sunt produsul unei realități originare.

Plotin a acceptat imaginea stoică a lumii; el a luat din ea teoria sa a destinului, a logosului care împarte sortii, a simpatiei părților, a providenței, a teodiceei; dar a ajustat doctrinele cu ceea ce el aducea nou. Pentru stoici, lumea cu zeii pe care-l conținea era realitatea supremă, și ei nu cunoșteau alt bine decât conformitatea cu lumea. Pentru Plotin, ceea ce e divin în această

lume, și mai ales sufletele noastre, aparține unei realități superioare lumii; ele nu se pot deci subordona lumii sensibile; ca ființe spirituale, ele sunt independente de ea; ele nu sunt legate de ea prin destin (Enn. III, 1); ele o domină, fiindcă în realitate ele o produc, fiecare suflet fiind, pentru trupul pe care-l cârmuiește, ceea ce sufletul lumii e pentru tot. Plotin e un partizan al providenței și deci al finalității: dar finalitatea nu e la el, ca la stoici, o adaptare, dorită de inteligență, a organelor la nevoi, ceea ce ar presupune că demiurgul prevede primejdiile pe care le va putea înfrunța ființa; ea corespunde mai degrabă unui fel de principiu al maximului ființei, cel pe care Leibniz avea să-l exprime prin formula: „plin de forme”.

„Forma unei ființe conține toate însușirile ei și ocupă materia; a o ocupa, înseamnă a nu lăsa nimic fără a-l da formă... de ce există ochi? Pentru ca trupul să-și aibă toate părțile. De ce sprâncene?

Pentru ca să aibă totul.” Prin urmare, Providența consistă doar în ceea ce materia primește, prin natura însăși a lucrurilor, maximum de ființă pe care e capabilă să o primească. De aceea, dacă Plotin folosește, în teodicee, argumentul stoic uzat al armoniei totului care pretinde limitarea părților, argumentarea sa are totuși un sunet diferit; în timp ce ordinea lumii este, la stoici, ordinea supremă, căreia materia nu-l opune nicio rezistență, ea e, la Plotin, o ordine derivată ce-și găsește limitele în capacitatea materiei de a o primi; „ordinea e aici fiindcă a fost introdusă; astfel, fiindcă există ordine, există și dezordine;

---

fiindcă există lege și judecată, există și fărădelege și nebunie; nu fiindcă binele naște răul; ci lucrurile care aspiră la mai bine sunt incapabile de a-l primi, fie prin natura lor, de prin concursul de împrejurări și piedicile venite din altă parte. Ființa care nu are decât o ordine de împrumut poate să n-o atingă, fie din motive care țin de ea, fie din vina altor ființe; și adesea celelalte îi aduc pagube fără să vrea, ținând un alt scop” (III, 2, 4). Astfel se explică conflictele dintre oameni: „relele pe care și le fac oamenii au drept cauză aspirația lor spre bine; cum nu pot să-l atingă, se rătăcesc și se întorc unii contra altora” (Ibid.). Dacă răul din lumea sensibilă e iremediabil, binele pentru înțelept nu consistă în a i se supune, ci în a evada din el pentru a se întoarce la lăcașul lui adevărat, ordinea perfectă a lumii inteligibile.

Se pare că astfel lumea sensibilă capătă, pentru Plotin, o coloratură analoagă celei de la gnostici: ca ei, el predică întoarcerea sufletului din locul de exil în patria sa adevărată. Cu toate astea, nimeni n-a fost un adversar mai îndârjit al gnosticilor, care ocărăsc demiurgul, care ignoră lumea inteligibilă, care-l dau un început și un sfârșit lumii sensibile, care nu sunt de acord că soarele și aștrii au inteligență, pentru care salvarea se restrânge la puțini aleși. Contra lor, el subliniază frumusețea lumii, providența, în asemenea măsură încât ne întrebăm cum un asemenea elogiu, care pare fără rezerve, e compatibil cu imaginea lumii, loc de exil și lăcaș al răului?



Această dublă apreciere ne face să resimțim bine starea de tensiune pe care lui Plotin i-o provoacă imaginea lumii sensibile: admirația pentru frumusețea ei vine din faptul că el cuprinde în ea ființele inteligibile a căror iradiere a născut lumea; deprecierea lumii, dimpotrivă, vine din faptul că, trimițând ființele în lumea inteligibilă din care fac parte, el nu mai are în vedere decât felul echivoc și incomplet în care iradierea e primită, și urâtenia materiei ce i-a întunecat strălucirea. Dacă se plasează în primul punct de vedere, el s-a și întors, „în scumpa patrie” fiindcă e la nivelul demiurgului și al sufletului lumii care rămâne imuabil lângă inteligență. Dacă se plasează în al doilea, el nu surprinde decât amestecul de lumină și obscuritate și, printr-un fel de abstracțiune, separă iradierea de sursa ei. Acest du-te-vino al gândirii sau mai curând al imaginației lui Plotin față de lumea sensibilă e indispensabil pentru a înțelege dubla valoare, pozitivă și negativă, a acestei lumi pentru Plotin. Cel puțin în două rânduri el o indică precis. „Relele, spune el, vin din amestec; fiindcă natura acestei lumi e amestecată, și, dacă i-am lua sufletul universal și separat de trup, nu ar mai rămâne mare lucru. Lumea e un zeu, dacă ținem cont de acest suflet; dacă îl scoatem, lumea rămâne, cum spune Platon (Banchetul, 202 a) un mare demon care are pasiunile proprii unui demon.” (11, 3, 9) Și în altă parte el afirmă cu tărie că doar prin abstracție se poate considera corpul fără sufletul prin care există cu formele și calitățile sale: „Fiindcă amestecul sau combinația ce formează lumea sensibilă cuprinde un suflet și un corp, și

---

fiindcă natura sufletului e în lumea inteligibilă și nu se găsește la același nivel cu ceea ce se numește substanța sensibilă, trebuie, oricât ar fi de greu, să se elimine sufletul din cercetarea de acum (asupra substanței sensibile) așa cum, punând locuitorii unui oraș pe dregătorii și bresle, am lăsa de o parte străinii ce locuiesc în el” (VI, 3, 1).

Ne vine destul de greu să imaginăm că trupul nu e considerat ca un absolut căruia i se adaugă sufletul; să amintim totuși că filosofi moderni, precum Leibniz și Kant, consideră că materia nu are prin ea însăși niciun principiu de unitate și că el trebuie căutat în spirit sau în ceva analog spiritului.

Putem acum expune ce e demiurgul, care e influența lui, și materia care o primește.

Plotin a definit cu mai mare precizie funcția demiurgică decât pe demiurg însuși; dar din ce ființă vine deci acea iradiere? Din suflet, se pare, care e al treilea hypostas, intermediar între inteligență și lumea sensibilă. Autorul ordinii cosmice „este ordinea însăși, actul unui suflet dependent, al unei înțelepciuni ce rămâne în inteligență și care își are imaginea în ordinea interioară sufletului” (IV, 4, 1 0). Aici noi avem deci ierarhia inteligență, ordine inteligibilă sau act al sufletului. Această ordine interioară e principiul ordonator și putem să distingem în ea încă o ierarhie: demiurgul sau sufletul universal și sufletul lumii, unul și celălalt erau desemnate prin figura mitologică a lui Zeus. Uneori, mai ales în tratatele sale III, 2 și 3, Plotin, pentru a exprima acea ordine fie la nivelul inteligibilului (III, 2, 2) fie la

nivelul sufletului (III, 3, 3) se slujește de expresia stoică Logos, care se referă mai mult la ordinea destinelor decât la ordinea statică a ierarhiei ființelor, Logosul fiind cel care împarte sortii, care reglementează, conform dreptății, urcarea și coborârea sufletelor.

Mai bine decât conceptele platonice obișnuite, Logosul permite să se scoată în evidență o trăsătură a demiurgiei plotiniene, adică diviziunea ordinii universale care conține totul în ordine parțiale din care fiecare determină funcția fiecărei părți.

Rațiunea universală se divide astfel în rațiuni parțiale, cele care fac ca focul să ardă, ca omul sau calul să-și îndeplinească funcțiile, fiecare din părți rămânând în univers.

Astfel teoria demiurgului vine alături de cea a sufletelor, a rațiunilor seminale, a formelor aristotelice. Sufletul universului schițează planul general, iar formele derivate execută detaliul.

Sufletul omenesc e una din aceste forme, care are ca misiune să organizeze corpul. Astfel creația de ansamblu se multiplică într-o mulțime de creații parțiale, a căror ordine se manifestă pe de o parte în ierarhia genurilor și speciilor, pe de alta în întoarcerea perioadelor și în ciclul generațiilor și al corupțiilor.

Dar, cum am spus, nu demiurgul însuși intră în compunere cu materia pentru a forma universul sensibil, tot așa cum nu sufletele parțiale sau formele sau rațiunile se amestecă în trup pentru a-l da formă; ele nu au eficacitate decât cu condiția de a rămâne sus. Ceea ce vine din ele în corpuri e o iradiere sau o

---

putere, ca o imagine ce ar fi păstrat ceva din puterea modelului. „În corpuri, forma e o imagine...; acolo, forma e o realitate.” (11, 4, 5)

„Ceea ce inteligența îi dă sufletului e vecin realității adevărate, dar ceea ce trupul primește e deja o imagine și o imitație.” (V, 9, 3)

Dacă forma care se unește cu materia nu e esența autentică, ci imaginea ei, urmează că, deși declară că un corp e totdeauna compus din formă și materie, Plotin nu ia această aserțiune în sensul celui care a introdus-o, Aristotel. La el, compunerea hylemorfistă dă naștere unei ființe concrete care e una veritabilă. Nu tot așa e și la neoplatonic. Mai întâi, forma-imagine are o legătură mai fermă cu modelul din care provine decât cu materia pe care vine s-o lumineze; „ea se naște în cel născut dintr-o conversie spre cel care naște” (III, 6, 1); sau, dacă se unește cu materia uitându-și originea, apare acolo ca un fel de greșală; există de toate formele, precum cea a sufletului omenesc a cărui parte inferioară, lăsându-se sedusă de imaginea pe care materia o dă despre el, se unește cu ea îndepărtând-o de fundamentul propriei realități. În plus materia nu e astfel încât să se poată uni cu adevărat cu forma: fără îndoială, într-un mod care ar putea înșela, Plotin folosește adesea limbajul lui Aristotel; dar gândirea sa e foarte diferită; Aristotel nu consideră cel mai adesea decât „materia secundă”, ca arama în statuie, deci materia deja *in-formată* căreia nu-l lipsește decât o condiție pentru a deveni o ființă desăvârșită; Plotin însă, în afara unor rare cazuri, nu



înțelege prin materie decât materia primă cu totul indeterminată, neavând nici măcar mărime; forma trece ca o reflectare pe această materie, fără a lăsa urme; materia „incapabilă de a se transforma rămâne - după ce a primit forma - ceea ce fusese înainte; ea era ne-ființa și așa și este... Voind să dobândească forme, ea nu ajunge nici măcar să le păstreze reflectarea...; e o nălucă fragilă și ștersă care nu poate primi o formă” (11, 5, 5). De aceea se întâlnește la Plotin indicația netă a acelei doctrine numită în secolul XIII doctrina pluralității formelor; ea consistă în a spune că ființa concretă nu există decât prin suprapunerea mai multor forme distincte și ierarhizate (ființa vie, de pildă, prin formele: corporalitate, element, viață) a căror diversitate și acumulare ascund materia mai curând decât se unesc cu ea (V, 8, 7). La Aristotel, o ființă concretă nu are decât o formă, cea care face să treacă materia (secundă) de la *potentia* la *actus*; materia desemnează aici ansamblul condițiilor necesare pentru a se uni cu o formă; dar la Plotin, cum nu există o asemenea uniune, formele nu se pot decât adăuga unele altora, fără ca ființa concretă să fie vreodată una; substanța sensibilă e deci, cum va fi la Locke, „o grămadă de calități și de materie” (VI, 3, 8). S-ar putea spune că Plotin se teme de tot ce ar putea da o oarecare consistență lumii sensibile, considerată independent de sufletul care o cârmuiește; materia este „o umbră; pe această umbră, imagini, pure aparențe” (*Ibid.*).



---

Din principiile enumerate provine caracterul foarte aparte a ceea ce s-ar putea numi fizica plotiniană; nu e vorba aici de un domeniu limitat, ci de modul în care Plotin tratează problemele plasate sub această rubrică de Aristotel și de stoici, cum ar fi problema naturii corpurilor, a elementelor, a acțiunii și pasiunii, a amestecului, a mișcărilor celeste, a timpului, a naturii corpurilor vii.

În toate acestea, metoda lui Plotin e mereu aceeași, e o metodă de conversie care consistă în a exclude din materie și corpuri și a raporta la o acțiune de sus orice realitate pozitivă pe care am putea fi tentați să le-o atribuim. A spune despre materie că are mărime înseamnă a spune ceva pozitiv despre ea; dar e o aserțiune falsă; în fapt, e o rațiune care, venită în materie, îi dă întinderea pe care vrea să i-o dea; „materia a devenit acum de o mărime egală cu universul; dar dacă cerul și tot ceea ce el conține n-ar mai exista, mărimea sa ar dispărea în același timp” (III, 6, 16); materia primește forme în spațiu fiindcă deja a primit spațiul, care e o formă (*Ibid.*, 17). Materia, se mai spune, e un corp; nicidecum; există o formă sau rațiune care se numește *corporeitate* și care produce corpul venind în materie (II, 7, 3); această formă e o anume „densitate sau rezistență”, care n-apartine materiei.

Pe un plan superior, li se acordă corpurilor activități pozitive pe care nu le au de fapt și care le vin „de sus”. Plotin consideră într-un corp două feluri de proprietăți: 1) masa care e volumul rezistent; 2) calitățile ca naturile elementare ale caldului și

reclui; de primul fel sunt legate efectele mecanice ale impulsului, izbirii, greutateii care duc la distrugerea sau la dezagregarea corpurilor, a celui mai slab de către cel mai tare (IV, 7, 8; 11, 6, 6); aceste efecte mecanice par deci legate, în gândirea lui Plotin, de esența corpurilor și nu presupun intervenția nici unei forme străine: dar și aceste lucruri inerte nu produc nimic pozitiv, ci doar distrugere și piedici (IV, 3, 10, 18, 4); și știm cât e de ostil Plotin oricărei explicații mecanice a fenomenelor. Pentru ca însușirile pe care corpurile le posedă să se comunice altora, cum ar fi căldura și frigul, sau altele, ele nu depind nicidecum de masa corpurilor și trebuie considerate ca mărimi corporale (IV, 7, 8).

Prin natura calităților se explică „amestecul total”; stoicii au desemnat sub acest nume o pretinsă pătrundere a corpurilor unele de către altele (precum pătrunderea focului în fierul înroșit) dar asta înseamnă a le atribui corpurilor o însușire ce nu aparține decât calităților lor corporale (11, 7, 3).

Calitățile corpurilor marchează deci în primul rând prezența incorporalului în corpuri; când clasificăm de exemplu elementele sau corpurile simple în foc, aer, apă și pământ, ele sunt clasificate în funcție de gradul lor de corporalitate; în frunte se află focul, care prin activitatea și mobilitatea sa e cel mai învecinat incorporalității (1, 6, 3), și cel mai jos pământul, care e inert. Mișcarea e ca viața corpurilor; „ea le face să se miște, le gonește, le trezește, le împinge; le face să participe la ea ca să nu

---

adoarmă;... o fantomă de viață le menține, fiindcă nu se odihnesc și se mișcă” (VI, 3, 23).

Dacă acum luăm substanța sensibilă în totalitatea ei, ca o masă rezistentă cu însușiri, se atribuie adesea acestor „cauze corporale” efecte pozitive pe care ele nu le au. Astfel, anumiți astrologi atribuie acțiunea astrilor asupra omului unor proprietăți pur fizice; frigul și caldul, umedul și uscatul, inerenți fiecărui astru, ar produce temperamentele fizice ale corpurilor care diferă între ele, după predominanța căldurii sau a frigului, și prin ele, diferența morală a caracterelor (IV, 4, 31). Plotin semnalează „explicații” de acest fel care „atribuie totul unor corpuri” care încearcă „cu mișcarea neregulată care rezultă de aici, să nască regula, rațiunea și sufletul dominant” (III, 1,3). Corpurile sunt incapabile să nască vreo pasiune proprie sufletului și e și mai imposibil să spunem cu stoicii că sufletul e un corp, corpul fiind, de la sine, o multiplicitate fără niciun principiu al unității (VI, 1, 26).

Proprietățile corpurilor elementare nu sunt doar incapabile de a explica senzațiile, pasiunile și gândurile sufletului, ele nu pot nici măcar explica mișcarea circulară a boitelor cerești. Aristotel făcuse din această mișcare proprietatea unui al cincilea element de care lega mișcarea ciclică, așa cum atribuia naturii focului mișcarea în sus. Pentru Plotin, teza aristoteliciană are același caracter materialist ca și aceea a stoicilor; mișcarea circulară a cerurilor e o „mișcare nu locală, ci vitală; e mișcarea vitală a unei ființe însuflețite unice, acționând doar în sineși, imobilă în

raport cu ceea ce-l e exterior, și în mișcare din cauza vieții eterne care e în ea” (IV, 4, 8); nu există chintesență, iar cerurile sunt făcute din foc; influența sufletului este cea care îndoaie focul în cercuri, a căror mișcare naturală e în sus (II, 1).

Aceste exemple, și mai multe, arată în ce consistă explicația fizică la Plotin; ea constă în a lipsi materia, apoi corpurile, de tot ceea ce experiența ne arată în ele ca realități pozitive, în vreme ce, la fiecare treaptă, realitățile sunt urme ale sufletului; cineva poate fi bun fizician în măsura în care va ști să convertească lumea sensibilă spre spirit - teză foarte diferită de Aristotel, și care, în anumite privințe, sună mult mai modern, dacă admitem că fizica noastră e (mult mai mult decât descrierea experienței imediate) aceea a relațiilor inteligibile care o fundamentează.



Această explicație a lumii inteligibile o dată terminată, noțiunea însăși de sensibil se volatilizează oarecum, și rămâne ca un reziduu al materiei, comparabilă cu o „drojdie amară rămasă după evaporare” (11, 3, 17), care, printr-un fel de paradox, are două din caracterele esențiale ființei inteligibile; e imposibilă, în sensul în care oglinda nu primește nicio modificare prin reflexele ce trec prin ea (III, 6, 7), și e incorporală și fără mărime, fiindcă, așa cum am văzut, corporalitatea și mărimea sunt forme sau rațiuni (III, 6, 12).

---

Plotin, pentru a arăta necesitatea și natura lor, a folosit abundant pasajele cunoscute din Timaios despre *khâra*. El nu l-a neglijat nici pe Aristotel, de la care împrumută tezele că materia e totdeauna un termen relativ la altceva (II, 4, 13) și că ea există doar *in potentia* (II, 5, 2). Plotin adaugă totuși o trăsătură care e aproape absentă la cele două modele ale sale, anume că materia e primul rău (I, 8, 3) și că e cauza răului pentru suflet și chiar pentru partea rațională a sufletului (1, 8, 4). E greu de interpretat aici gândirea sa; am văzut că el pare să adopte uneori, despre originea răului, tezele teodiceei stoice care consideră răul ca un însoțitor necesar al armoniei cosmice; dar aici răul, ca materie, apare ca un fel de absolut opus binelui, întunericul, nebunia opuse luminii și judecății (VI, 3, 7; II, 4, 5); ca posedând o activitate nefastă, căutând să asimileze în sine forma care e în ea, „să anexeze formei absența de formă, ființei măsurate excesul și lipsa”. Materia apare atunci, ca în maniheism, ca un principiu pozitiv al răului, distrugător al ordinii lui Ahura-mazda.

Dar nu poate fi decât aparent așa; fiindcă realitatea divină e ferită de orice contact cu impuritatea; nu există nici cea mai mică umbră de luptă sau rivalitate între ființele divine și materie; și dacă Plotin pare a vorbi despre un fel de acțiune pozitivă a răului, iată că, dimpotrivă, el insistă asupra irealității și slăbiciunii materiei; ea e neființă (II, 5, 4), nălucă (*Ibid.*, 5), umbră (II, 16, 18) inactivă, minciună adevărată (II, 5, 5) simbolizată de eunucii care o urmează pe Marea Mamă (III, 6, 19).

Acestui conflict al celor două perspective asupra naturii materiei i se adaugă altul de același fel asupra originii sale. Plotin expune, fără a lua poziție, două ipoteze despre aceasta: „ori materia a existat totdeauna... sau crearea ei este o concluzie necesară a unor cauze anterioare ei” (IV, 8, 6); în primul caz, ea e un termen distinct de realitățile ce decurg progresiv din Unul, și nu li se poate opune; în al doilea, ea e ultimul termen în procesia realităților, adică cel care e steril, cel în care se stinge forța productivă a Unului.

Să observăm că cele două conflicte, atât de asemănătoare, sunt paralele celor pe care le-am semnalat despre „coborârea sufletului în corp”. O asemenea coborâre e interpretată ba ca o greșeală a sufletului care abandonează locul inteligibil pentru a se uni cu corpul, ba ca o participare la guvernarea universului, o binefacere a sufletului care luminează trupul cu lumina sa. Există, în toate aceste conflicte, o trăsătură comună și chiar una generală a metafizicii lui Plotin; nicio realitate nu este, pentru el, statică; el nu o poate concepe decât în dublul dinamism al purcederii conversiei, al purcederii ce face ca o realitate să se rătăcească departe de locul din care a emanat, și al conversiei care o face să se întoarcă la centru; dar purcederea, în realitățile posterioare sufletului, provine dintr-un fel de fascinație magică exersată de o realitate inferioară; astfel sufletul e fascinat de corp, ca Narcis de imaginea sa; conversia, dimpotrivă, readucând realitatea la principiul ei, face să apară purcederea ca o binefacere a sufletului pentru corp.

---

Dubla perspectivă asupra materiei se poate justifica pornind de la aceleași principii: materia apare întâi ca fiind ceea ce atrage și oarecum fascinează rațiunile și formele; apoi, când sunt convertite spre principiile lor inteligibile, nu se mai vede decât lumina care vine din ele și care, scaldând materia, îi dă acest ultim grad de existență, apropiat de neființă. Atracția spre în jos e astfel neîncetat îndreptată de reîntoarcerea la origine, până se ajunge în fine la materia care joacă acest rol dublu, ca primul rău, de a atrage formele și, ca ultim hypostas, de a fi realitatea limită de la care nicio purcedere și, prin urmare, nicio conversie nu mai sunt posibile.



## NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

PLOTIN - Enneade, text stabilit și tradus de Emile Brehier, Collection des Universites de France, publicată sub patronajul Asociației „Guillaume Bude”, 1931-1938 (Vol. VI, partea a doua, Indexul citatelor. Indexul cuvintelor grecești. Indexul analitic de materii).

EMILE BREHIER - Studii de filosofie antică, Paris, P. U. F., 1955 (articole despre Plotin).

JEAN GUITTON - Timpul și eternitatea la Plotin și sf. Augustin, Paris, Boivin, 1933, ed. a doua Vrin, 1959. (V. și H. I. Marrou, Sf. *Augustin și sfârșitul culturii antice*, Paris, E. de Boccard, 1937; P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943).

PAUL HENRY - Plotin și Occidentul, în „Spicilegium Iovaniense” XV, Louvain, 1934. (Urmărește urmele influenței lui Plotin la Firmicus Maternus, Marius Victorinus, sf. Augustin, Macrobius, Servius, Ammianus Marcellinus, Sidonius Appollinaris).

PAUL HENRY - Studii plotiniene. I. Starea textelor lui Plotin, *Museum lessianum*, 1938; II. Manuscrisele Enneadelor, *ibid.*, 1940. (Două studii filologice foarte

---

importante: primul mai ales despre tradiția textului, fie directă, fie indirectă, la părinții Bisericii, filosofil și erudiții sfârșitului Antichității și cei din epoca bizantină; al doilea e rezultatul comparării unui mare număr de manuscrise).

OLIVIER LACOMBE - Notă despre Plotin și gândirea indiană, în „Anuarul 1950-1951” al Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris,

MAURICE DE GANDILLAC - înțelepciunea lui Plotin, Paris, Hachette, 1952.

JEAN TROUILLARD - Purcederea plotiniană, Paris, P.U.F., 1955, Purificarea plotiniană, P. U. F., 1955, (bibliografie a edițiilor și a traducerilor Enneadelor, p. 211; o importantă bibliografie de lucrări și de articole despre Plotin, pp. 211-216, despre neoplatonism, pp. 218-223).